Arnaldo Momigliano ha escrito que cuando el profesor Finley se trasladó a Gran Bretaña en 1954 era ya «el mejor historiador social de Grecia vivo, y el más preparado para enfrentarse con los problemas metodológicos que implica la historia social». El presente libro reúne justamente los artículos más importantes que ha escrito Finley desde entonces y que han sido considerados como los más representativos tanto de sus usos metodológicos como de su enfoque analítico en tres áreas específicas de su investigación: la comunidad de la ciudad griega o *polis,* el problema de la esclavitud en el mundo antiguo, y los mundos micénico y homérico de la Grecia primitiva. (Introducción de Brent D. Shaw y Richard P. Saller.)

M. I. Finley

LA GRECIA ANTIGUA

ECONOMÍA Y SOCIEDAD



CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo

LA GRECIA ANTIGUA: ECONOMÍA Y SOCIEDAD

SERIE GENERAL
ESTUDIOS
Y ENSAYOS

MOSES I. FINLEY

LA GRECIA ANTIGUA: ECONOMÍA Y SOCIEDAD

Introducción de
B. D. SHAW y R. P. SALLER

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Título original:
ECONOMY AND SOCIETY IN ANCIENT GREECE
Chatto and Windus Ltd, Londres

Traducción castellana de TERESA SEMPERE

Cubierta: Enric Satué

ISBN: 84-7423-246-5
Depósito legal: B. 37.154-1984
Impreso en España
1984. — Novagràfik, Puigcerdà 127, 08019 Barcelona

PRESENTACIÓN

Los trabajos de sir Moses Finley sobre la historia social y económica del mundo antiguo, y especialmente del mundo de los griegos, son ya tan conocidos que no requieren muchos preámbulos. Los lectores corrientes y los estudiantes, con toda seguridad, están muy familiarizados con los libros que ha escrito o editado a partir de la publicación de su El mundo de Odiseo, *que inició su trayectoria en 1954:* Los griegos de la antigüedad, Aspectos de la antigüedad, La economía de la antigüedad *y* Vieja y nueva democracia, *por citar unos pocos. Sin embargo, quizá los lectores no estén informados de los estudios especiales sobre las instituciones sociales y económicas griegas que han servido de base a estos libros. A veces por el uso de las fuentes griegas y latinas, que no entiende fácilmente el lector corriente, y a menudo porque han aparecido en revistas que no consultan normalmente los estudiantes de los clásicos. Además, el simple hecho de estar muy dispersos en el tiempo y en muchos números de revistas, los hace inaccesibles, incluso para el historiador profesional.*

Conscientes de todo ello, decidimos presentar al lector corriente, al estudiante y al erudito una colección representativa de los artículos que consideramos más importantes de sir Moses Finley, en tres áreas de su investigación: la comunidad de la ciudad griega o polis, *el problema de la esclavitud y el trabajo dependiente en el mundo antiguo, y los mundos micénico y homérico de la Grecia primitiva. Como ocurre con muchas selecciones, ésta ha resultado algo arbitraria, pero en general nos hemos dejado guiar por consideraciones de utilidad en cuanto a los intereses de los estudiantes corrientes y por el grado de accesibilidad de las publicaciones originales.*

En un intento de desmitificar el mundo de la literatura académica

de cara al lector corriente, hemos intentado, dentro de lo posible, evitar el oscurantismo de las abreviaciones, los términos extranjeros y las observaciones difíciles. En todos los casos que nos ha parecido razonable, hemos traducido pasajes y términos que Finley citaba originariamente en lenguas distintas del inglés. Se han reducido los títulos y las referencias cruzadas a un formato fácil de usar de las notas y referencias, uniforme para todos los capítulos. El autor ha hecho correcciones, añadidos y supresiones de poca importancia en todos los capítulos. Hay que señalar un cambio de importancia: el capítulo titulado «La esclavitud por deudas y el problema de la esclavitud», publicado por primera vez en francés con el título de «La servitude pour dettes», aparece ahora por primera vez en su texto original completo.

Nuestro ensayo introductorio intenta trazar las etapas formativas en el desarrollo del pensamiento de Finley como historiador, y a la vez relacionar este desarrollo con los artículos recogidos en este libro. También hemos incluido, siguiendo este objetivo, una bibliografía completa de los escritos del profesor Finley. La parte dedicada a libros y artículos es completa (salvo las numerosas traducciones en lenguas extranjeras, que se han omitido), pero la sección sobre reseñas y ensayos sólo puede ser una selección, debido a su considerable cantidad; en el último caso, hemos intentado incluir las obras representativas de todos sus campos de interés, desde 1930 hasta nuestros días. Es de esperar que esta bibliografía ayude al lector y provoque, quizás, un interés mayor en seguir la obra de Finley más allá de los límites de este volumen. Finalmente, sobre todo para ayudar al estudiante, hemos añadido, como apéndice al final de las notas sobre la mayoría de los capítulos, una lista de obras importantes de otros eruditos aparecidas sobre el mismo tema desde la publicación del artículo original, y hemos intentado indicar su relación general con los enfoques tomados por Finley.

La preparación de un volumen de doce artículos, que cubren tres décadas de la obra fundamental de Finley, desde principios de 1950 hasta finales de 1970, ha sido un trabajo de lo más agradable, en el cual hemos recibido ayuda de varias personas. Y no fue la menor la ofrecida por el propio Finley, que accedió amablemente a nuestra petición de emprender lo que consideramos un proyecto muy valioso y necesario. No sólo nos ofreció por completo su ayuda en asuntos de detalle, sino que también, hablando en términos generales, insistió en la total independencia y libertad de acción de los editores. La tarea de escribir las addenda *bibliográficas se nos facilitó con las sugerencias del doctor J. T. Killen (Jesus College, Cambridge) y de Paul Millett (Universidad de Leicester). El profesor David Cohen (Berkeley) leyó benévolamente la introducción y sugirió muchas mejoras. También deseamos dar las gracias a los profesores Meyer Reinhold (Missouri-Columbia) y Martin Ostwald (Swarthmore College), que nos ofrecieron informaciones valiosas en sus conversaciones sobre el estudio de la historia antigua en Columbia en los años 1930 y más adelante.*

BRENT D. SHAW, Universidad de Lethbridge
RICHARD P. SALLER, Swarthmore College

INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE M. I. FINLEY

Arnaldo Momigliano, al enjuiciar un grupo de libros publicados por M. I. Finley, a principios de 1970, empezaba su reseña con el comentario de que, cuando Finley se trasladó a Gran Bretaña desde los Estados Unidos en 1954 era ya «el mejor historiador social de Grecia vivo, y el más preparado para enfrentarse con los problemas metodológicos que implica la historia social».[1] Una de las características más importantes que se distinguen en el trabajo de Finley es, verdaderamente, la sofisticación del método empleado en su análisis de las sociedades antiguas. Y, sin embargo, como también señala Momigliano, «raras veces suscita cuestiones de método en cuanto tales».[2] Por tanto, nuestro propósito en esta introducción es apuntar y aislar algunos de sus usos metodológicos, y trazar las raíces intelectuales de su enfoque analítico peculiar en la primera parte de su carrera en Estados Unidos, mucho menos conocida. Este objetivo presenta dificultades, en parte porque Finley no encaja netamente en una única tradición intelectual aislada, y también porque no publicó mucho en los años de formación de su carrera.

Tras obtener su licenciatura con la calificación de *magna cum laude* en la Universidad de Siracusa, en 1927, a la edad de quince años, Finley se trasladó a Nueva York, para empezar sus estudios en la Universidad de Columbia, donde obtuvo el título de *master* en Derecho Público en 1929. De acuerdo con su graduación ocupó un puesto de investigación en un proyecto entonces en vigor, la *Encyclopaedia of the Social Sciences*.[3] Después de trabajar tres años en el proyecto, se convirtió en ayudante de investigación del profesor A. A. Schiller en Derecho Romano, en Columbia (1933-1934), y al año siguiente se le concedió un puesto de investigador en el Departamento de Historia (1934-1935). Por la misma época también

obtuvo un puesto, a tiempo parcial, de profesor de historia en el City College de Nueva York, que no iba a dejar hasta 1942. Fue Schiller, según dice Finley, el que le hizo «darse cuenta por primera vez del lugar propio de los estudios legales en el campo de la historia».[4] El primer tema de la bibliografía de Finley es un artículo sobre la ley y la administración romanas, estudio de la condición legal de las «órdenes» emanadas del emperador romano (*mandata principum*). Su preparación legal es también evidente en la sofisticación y seguridad con que más tarde trató el material legal griego (como, por ejemplo, en *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B. C.* y la reseña del libro de Pringheim sobre *The Greek Law of Sale,* indiscutiblemente uno de los artículos más importantes publicados sobre la ley griega en las últimas décadas). También es significativo que su maestro en historia antigua, en el nivel de graduado, en Columbia, fuera W. L. Westermann, puesto que éste tenía un interés conocido de tiempo atrás en el estudio especializado de la esclavitud y otras formas de trabajo dependiente en el mundo antiguo, especialmente en el Egipto ptolemaico. No menos importante es el hecho de que su educación para la graduación tuviera lugar no en una Facultad de Clásicas, sino en Historia, donde se ponían más de relieve los criterios y enfoques propios de esta disciplina:

> Como estudiante graduado en la Universidad de Columbia, en los primeros años de 1930, me eduqué con Weber y Marx, Gierke y Maitland en historia legal, con Charles Beard, Pirenne y Marc Bloch. Ello se debe simplemente a que recibí mi formación en la Facultad de Historia, y éstos eran unos cuantos de los escritores cuyas ideas y métodos estaban en el ambiente de los estudios históricos, en parte en las conferencias, pero incluso más en las conversaciones interminables con otros estudiantes.[5]

La descripción de los primeros pasos de la carrera académica de Finley no nos da mucha idea del ambiente formativo en el que se desarrollaron sus intereses fundamentales. Diversos factores en los años treinta produjeron una intensidad intelectual y emocional en algunos círculos académicos de Nueva York, que no se ha vuelto a repetir desde entonces, excepto quizá durante la guerra de Vietnam. El colapso económico en el país y la extensión del fascismo en Europa parecieron exigir de inmediato tanto análisis intelectual como acción política. La estructura tradicional de la enseñanza superior no parecía ofrecer ni uno ni otra:

> Cuando vuelvo mis pensamientos a este período, tengo la firme impresión de que las conferencias y seminarios quedaban muy estrechamente encerrados en una torre de marfil. Con esto no me refiero a los puntos de vista políticos de los profesores de historia, que variaban considerablemente, sino a la inoportunidad de su labor profesional como historiadores. Las mismas conferencias y seminarios se podrían haber dado, sin duda, en una generación anterior, antes de la primera guerra mundial ... Existía la misma impresión generalizada de que el estudio de la historia era un fin en sí mismo. Mientras que nosotros, que estábamos creciendo en un mundo difícil, con problemas que creíamos urgentes y que reclamaban soluciones, buscábamos la explicación y comprensión del presente en nuestro estudio del pasado.[6]

El recurso, tanto entonces como ahora, era proceder a la autoeducación entre los propios estudiantes, un proceso de aprendizaje dialéctico, a menudo más fecundo que la instrucción formal en las aulas. En el ambiente de los primeros años treinta es totalmente comprensible que este diálogo requiriera un debate con Marx:

> Y así nos valimos de nuestros propios medios para buscar en los libros lo que creíamos que no íbamos a conseguir en conferencias y seminarios. Leímos y discutimos sobre Marc Bloch y Henri Pirenne, Max Weber, Veblen y los freudianos, analistas de derechas como Mosca (sobre los partidos políticos) y Pareto (aunque he de confesar que no lo encontré provechoso y lo deseché en seguida). Y estudiamos a Marx y a los marxistas: no sólo *Das Kapital,* ni incluso primeramente *Das Kapital,* sino también las obras históricas y teóricas de los marxistas.
>
> El marxismo, pues, se incorporó a mi experiencia intelectual, lo que los griegos hubieran llamado mi *paideia.* Marx, lo mismo que los otros pensadores que he mencionado, puso fin a la idea de que el estudio de la historia es una actividad autónoma y a la consecuencia lógica de que los diversos aspectos del comportamiento humano —económico, político, intelectual, religioso— pueden ser tratados con seriedad aisladamente.[7]

Hay que señalar el contexto en el cual Finley y sus compañeros de estudios absorbieron el pensamiento marxista: incluso para el

estudiante contemporáneo crítico, y ciertamente para los que más tarde reflexionaron sobre el asunto, mucho del pensamiento «orientado a la izquierda» de esos tiempos era parte de la reacción cándida y no muy madurada (incluso simplista, se podría decir) ante la amenaza percibida en el poder y la ideología fascista.[8]

Añadiéndose al fermento intelectual general en Nueva York durante este mismo período, y con un aire de acción directa sobre las preocupaciones relativas a la crisis económica y política del momento, estaba la emigración de muchas de las mejores mentes de la Alemania fascista. Especialmente importante, desde nuestro punto de vista, es el traslado del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de la investigación social) bajo la dirección de Max Horkheimer, que había sido su director desde 1930, desde Frankfurt hasta Nueva York en 1934.[9] El Instituto se afilió a la Universidad de Columbia, y Finley se encontró involucrado en diversas actividades del Instituto, participando en seminarios y escribiendo reseñas para la revista del Instituto, la *Zeitschrift für Sozialforschung*.[10] De 1937 a 1939 el Instituto lo empleó para tareas varias, entre las que figuraba la traducción al inglés de las obras que deseaban presentar al público norteamericano.

Horkheimer y sus colegas entendieron que su misión en Nueva York era continuar la tradición intelectual alemana de la izquierda, que había sido destruida en la Alemania de Hitler. La tradición del pensamiento filosófico, histórico y social que representaba el Instituto, derivaba de tres evoluciones diferentes posthegelianas en el pensamiento alemán: la epistemología kantiana, el surgimiento de la fenomenología (especialmente la de Dilthey) y la crítica materialista a Hegel, sobre todo la de Marx. Participar en esta tradición suponía tomar parte en una serie de críticas altamente elaboradas, relativas a la filosofía de la historia y la metodología —críticas mucho más profundas que aquellas a las que solían dedicarse los historiadores.[11] Naturalmente, sería imposible resumir en pocas páginas la complejidad de las ideas generadas por los miembros del Instituto de la investigación social que, en todo caso, nunca fueron uniformes, o sus posiciones en los diversos *combats*. No obstante, sí es posible apuntar unas pocas características generales, puntos centrales de sus análisis, que también se reflejan en los estudios de Finley.

El pensamiento del Instituto era básicamente marxista, aunque intentaba evitar las doctrinas corrientes del marxismo ortodoxo dogmático, extendiendo la dialéctica presente en las obras del propio Marx mediante el ejercicio de la crítica de los escritos de éste y, a la vez, de la tradición postmarxista con mayor orientación filosófica. Sin embargo, una de las exigencias básicas de Marx —que la sociedad fuera vista como un todo interrelacionado— fue aceptada como un principio común fundamental. Las obras de los miembros constituían intentos de explicar de qué maneras los distintos elementos de la sociedad actuaban unos sobre otros, y cómo estas interacciones producían cambios; en resumen, se trataba de un repaso de la dialéctica histórica. En especial se prosiguió con el interés de Marx por la conexión entre formas de relaciones económicas y sociales, y las expresiones ideológicas y culturales de una sociedad. Pero en contraste con el marxismo ortodoxo del momento, Horkheimer y sus colegas rechazaron tanto la aceptación de una relación simplista entre base material y superestructura ideológica como la presunción de la primacía de las formas económicas (la llamada «base»), y en su lugar abogaban por un acercamiento interdisciplinario a un análisis holístico de la sociedad.[12]

En sus primeros tiempos, por lo menos, el Instituto compartía el estado de ánimo predominante en la tradición marxista de la Europa occidental también en su expectativa de un cambio social radical, que incluía el colapso inminente del sistema capitalista. Se argumentaba que el intelectual, aunque pensase lo contrario, no podía ser un observador objetivo: tenía que comprometerse en la *praxis*, acción que produciría cambio.[13] Los miembros del Instituto, en su mayor parte, se negaban a especular sobre lo que ocurriría después de las revoluciones; o, mejor dicho, consideraban que su labor era la aplicación de la teoría crítica que revelaría las contradicciones del sistema capitalista, gracias a las cuales se producirían los cambios más importantes. De especial interés para nuestros objetivos son los comentarios de Horkheimer sobre la libertad. A este respecto, la idea liberal decimonónica de «libertad de» (interferencia, prohibición, dominación, explotación) iba a ser substituida por el ideal más positivo de «libertad para» (esto es, participar en una sociedad racional). Como ilustración de su idea, Horkheimer apuntaba al ideal de la *polis* griega, pero sin esclavos.[14]

Pese a ser breve e insuficiente, este resumen del pensamiento del Instituto, sugiere, sin embargo, el contexto intelectual general en el que tomaron forma algunas ideas básicas de Finley. Tiene relación

y conexiones con la fenomenología, aunque, clarísimamente, no con la variedad emocional y empática, acrítica, de la que el propio Finley fue crítico incansable y arrollador.[15]

Estas influencias se notan en el cambio acusado en el fondo y en el contenido de sus primeras obras publicadas. Los primeros artículos de Finley, publicados en 1934-1935, exponen las preocupaciones y enfoques tradicionales del estudiante clásico. En su primer artículo, «*Mandata principum*» (1934), pretendió ofrecer «un examen completo de todas las referencias disponibles ... a los *mandata*» porque «tal estudio arrojaría una luz considerable sobre los problemas todavía nebulosos de la clasificación general de las constituciones imperiales y su validez como fuentes del derecho».[16] En su segundo artículo, «*Emporos, naukleros* y *kapelos*» (1935), empiezan a aparecer algunas de las preocupaciones permanentes de Finley: Weber y Hasebroek son citados a lo largo de la obra junto con Oertel y Pöhlmann, en el problema de si es aplicable el término de «capitalista» como categoría para el análisis de la economía griega antigua, y la discusión comienza con una lamentación acerca de la imposición inadecuada de «canales modernos de pensamiento ... y terminología». Con todo, es justo decir que el enfoque del artículo, escrito bajo la égida de Westermann, es, más o menos, tradicional: todos los usos de las palabras griegas para «comerciante» que aparecen en su título, son examinados para investigar diferencias posibles entre ellos —se trata predominantemente de un ejercicio filológico.

El siguiente artículo extenso de Finley no apareció hasta casi dos décadas después (1953), pero se puede trazar el desarrollo de sus ideas, y específicamente las influencias de sus primeros estudios de Marx y los padres de la sociología, y su conexión con el Instituto, gracias a varias reseñas publicadas entre 1935 y 1941. En la primera, publicada en *Zeitschrift für Sozialforschung* (1935), Finley elogiaba los diez primeros volúmenes de la *Cambridge Ancient History* pero apuntaba una deficiencia importante:

> Aunque el objetivo declarado era elaborar una síntesis completa de la historia antigua en sus fases múltiples, mucho del trabajo se dedica a detalles minuciosos políticos y militares. El arte, la política, la filosofía, y sobre todo la historia social y económica son tratados separadamente, nunca como partes coordinadas de la historia íntegra del mundo antiguo.[17]

Finley, en pocas palabras, reclamaba un enfoque holístico. Realmente, en casi todas sus primeras reseñas, criticaba el tratamiento autónomo y aislado que los autores hacían de las diversas facetas de la vida (por ejemplo, religión o trabajo), en vez de elaborar un trabajo íntegro y relacionado. La clase de enfoque que Finley pedía, se ve, por ejemplo, en su ensayo «Esparta», escrito treinta años después y editado ya por nosotros (capítulo 10: «Esparta», en *Uso y abuso de la historia*, pp. 248 y ss., Crítica, Barcelona, 1977). Allí se estudian las peculiares instituciones espartanas, no según sus orígenes, sino en el sentido de cómo funcionaban juntas para promover estabilidad o cambio en la sociedad como conjunto.

En este artículo, y en todo el resto de su obra, Finley intentó constantemente ofrecer el mismo tipo de *explicaciones* para el cambio social que había exigido en sus primeras reseñas. En una crítica mordaz, los autores del undécimo volumen de la *Cambridge Ancient History* (70-192 d. de C.) son condenados porque para ellos «los fenómenos como el imperio romano son tan trascendentales que no se pueden explicar realmente».[18] Por consiguiente, el volumen de mil páginas no aporta ninguna respuesta a la pregunta clave: ¿Cómo se puede conciliar la «paz y prosperidad de los años 70-192 d. de C., proclamadas con tanta unanimidad aparente por los escritores contemporáneos, con la rapidez, violencia y conclusión del "colapso" subsiguiente»? [19] Lo que Finley buscaba en el libro y no halló fue la explicación dialéctica que procurara exponer las «semillas negativas del cambio» dentro del *status quo*. La consecuencia de la necesidad de explicación era un rechazo de la simple recopilación de datos (positivismo «vulgar») por inadecuada: el conocimiento histórico no podía parecerse a un cuadro que consiste en la acumulación de colores determinados en unos puntos específicos. El tema reaparece a lo largo de toda la obra de Finley y quizá donde se expresa con más fuerza es en su ensayo sobre la ciudad antigua, publicado en 1977 (capítulo 1 de este volumen).

Otro dogma de la tradición hegeliano-marxista del Instituto, adoptado por Finley, fue la insistencia en la naturaleza *histórica* de la existencia y el pensamiento humanos. En su enjuiciamiento, en 1941, de la obra *The Life of Greece* de Will Durant (parte de la cual iba a convertirse en epítome de la historia popular, «The Story of Civilisation»), Finley rechazó con energía la noción ahistórica, popular de una «identidad esencial de instituciones y problemas a

través de las edades».[20] La necesidad de distinguir el desarrollo histórico de las ideas, y por tanto la naturaleza completamente distinta de las instituciones forjadas por fuerzas ideológicas y económicas en diferentes momentos, es reiterada más tarde en su ataque al reduccionismo de ciertas teorías políticas, que dan mayor énfasis a las semejanzas estructurales. Como señaló en el desarrollo de los análisis antropológicos ahistóricos, «he de confesar una total falta de habilidad para apreciar el valor de suprimir todas las diferencias entre bosquimanos, pigmeos o esquimales, y los Estados Unidos o la Unión Soviética, en la búsqueda de algún residuo homólogo teórico».[21] De ahí que Finley ponga a menudo el acento en las diferencias evidentes entre las sociedades y el pensamiento arcaicos y modernos, especialmente en sus obras sobre la democracia y la economía.

En su reseña final de este período, centrado en el estudio de Farrington sobre la ciencia y la política en el mundo antiguo, podemos ver una fusión de todas sus preocupaciones por las relaciones entre el mundo material y el ideológico de la antigüedad, ahora con la evidente influencia de Weber y de Marcuse, cuyo primer estudio en inglés, *Reason and Revolution*, acababa de ser publicado en Nueva York (1941). Estas inquietudes quizá se pueden ver con mayor claridad en el rechazo de Finley de la explicación puramente religiosa de la importancia del oráculo délfico:

> La fuerza y el prestigio del oráculo eran obra no de los delfios, sino de los gobernantes de toda Grecia ... Sus ideólogos desparramaron su fama en dramas e historias, inventando oráculos donde nunca los hubo, justificando erróneas conclusiones o silencios perjudiciales de los sacerdotes. Sería ingenuo creer —si no tenemos pruebas convincentes de lo contrario— que iban a Delfos en busca de consejo. Iban porque era importante, para los grandes intereses a largo plazo de su forma de organización social, que la mano de los dioses estuviera siempre visible a su derecha; y porque, después de poner a Delfos en un puesto tan elevado como lo habían hecho, no podían ya menospreciar sin peligro un instrumento tan poderoso.[22]

La cuestión de la manipulación deliberada de las formas ideológicas es, de nuevo, una preocupación central de la escuela de Frankfurt, como se ve, por ejemplo, en los estudios de Walter Benjamin sobre los medios de expresión cultural. Estas formas de control, sostiene Finley, son especialmente accesibles al examen en la antigüedad:

> La literatura de la antigüedad, y especialmente su prosa, requiere una corrección cuidadosa en todos los asuntos de creencia e ideología. No sólo era esta literatura un monopolio de los miembros y protegidos de la aristocracia, sino que también, con la excepción notable del drama, su audiencia estaba restringida al mismo estrecho círculo ... Así es fácil comprender el franco y casi ingenuo cinismo con que los escritores antiguos —confiados en la solidaridad y discreción de los intelectuales aristócratas— revelaban los motivos y mecanismos de la manipulación de símbolos y superstición.[23]

Finley prosiguió con este tema en un estudio muy posterior sobre el control ideológico, el de la censura, con la misma clase de enfoque.[24] Su interés por la ideología también le llevó a examinar la creación intencionada de personajes y tipos históricos idealizados, que podían ser objeto de manipulación en interés de los grupos sociales dominantes. Uno de ellos es lo que Finley llama «el culto del campesino», que, pese a ser «objeto de desprecio» para los ideólogos aristócratas, podía ser glorificado como «el auténtico baluarte de la sociedad» cuando convenía a sus propósitos.[25] Cuando tuvo que elegir un tema para su conferencia inaugural en la Universidad de Cambridge en 1970, Finley volvió a ocuparse del asunto de la manipulación de la opinión, ofreciendo un estudio sutil del uso y distorsión de figuras e instituciones históricas veneradas, tales como Solón o Thomas Jefferson, para justificar ideologías contemporáneas.[26]

Fiel a la tradición hegeliano-marxista del Instituto, Finley está mucho más interesado que la mayoría de historiadores en cómo el pensamiento contemporáneo acerca del mundo antiguo encaja en la tradición intelectual más amplia de Occidente. El ensayo sobre la ciudad antigua, por ejemplo, fija el marco para posteriores estudios, mediante la revisión de las conclusiones desarrolladas por los grandes sociólogos e historiadores de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Esa perspectiva es necesaria porque, en opinión de Finley, el historiador fija sus posiciones, no sólo a partir de las fuentes, sino también de su mundo contemporáneo: siempre se ve el pasado en el contexto de las categorías y debates del presente.[27] Como argumentaba Horkheimer, el investigador no puede ser un observador desin-

teresado; el intelectual ha de comprometerse en el proceso de consecución del propio cambio social. Finley, más que cualquier otro historiador antiguo de su generación en el mundo de habla inglesa, había aceptado esa tarea impuesta por su profesión. La experiencia práctica de su compromiso inicial con proyectos pedagógicos especiales y sus cinco años de servicio en el área administrativa de las agencias de ayuda norteamericanas durante la guerra 1942-1947 reafirmaron, sin duda, su actitud acerca de la importancia crítica de la comunicación práctica de las ideas. Por otra parte, fue la participación de Finley en la política (en el más amplio sentido del término) lo que le llevó a su choque con la autoridad establecida y, finalmente, su marcha de Estados Unidos.

El cometido del historiador profesional, en pocas palabras, ha de sobrepasar el ámbito del aula. Tanto en su comunicación de las ideas del historiador a una audiencia no profesional, como en su crítica más general de la ideología, Finley ha sido infatigable, colaborando en una amplia gama de medios de comunicación y no sólo en revistas académicas oficiales, y atacando duramente conceptos erróneos sobre el mundo antiguo y sobre el abuso de las ideas e instituciones antiguas en las ideologías modernas. En reseñas escritas en los años treinta y cuarenta, Finley procuró desmantelar la apariencia de objetividad señalando la conexión entre la «política» del momento y las premisas fundamentales de los trabajos que estaba reseñando. El enfoque de Durant de la antigua Atenas, por ejemplo, lo identificó como parte de un intento más general de «aficionados a la historia y a la ficción histórica ... de echar abajo los hitos en el camino a la democracia política occidental».[28] Finley concluía su reseña haciendo un llamamiento a la vulgarización fiel e inteligente que desplazara el *bestseller* de Durant. Al escribir libros accesibles sobre el mismo tema, como *Los griegos de la Antigüedad*, Finley intentó ilustrar lo que se necesitaba, y poner realmente en práctica esta parte de su «programa». Muchos de sus escritos en periódicos populares, diarios, revistas y libros de texto escolares, así como su participación en la radio y televisión, han tendido también a este fin.[29] Así también su preocupación permanente por la educación ha avanzado más allá del simple reconocimiento de los problemas, llegando hasta la formulación de análisis prohibitivos; ha abarcado desde la «crisis» de los estudios clásicos en general hasta el tipo de formación adecuada para los historiadores de la antigüedad y hasta cuestiones de enseñanza y de planes de estudio en las escuelas secundarias.[30] Pese a estos esfuerzos, Finley expresó recientemente la conclusión pesimista de que había habido «más retroceso que progreso» en la historiografía desde los días de Grote y Mommsen, porque, en el siglo XX, se ha ensanchado el abismo entre los historiadores profesionales y el público lector inteligente.[31]

Respecto a la carrera de Finley en la postguerra, antes de su traslado a Inglaterra, hemos de señalar finalmente otras pocas influencias, fundamentales en su pensamiento. La principal es la sociología de Weber, perceptible en su análisis social y en su teoría metodológica. En la esfera del análisis social, vemos que Finley rechazó claramente, a lo largo de toda su obra, la concepción marxista de «clase», como el único, o siquiera el más útil, modo de analizar las relaciones sociales en la sociedad antigua.[32] Prefirió dar la primacía a los conceptos weberianos de «orden» y «estado», especialmente el último, que considera «una palabra imprecisa admirable, con un elemento psicológico considerable».[33] Varios ensayos recogidos en este volumen, especialmente los que tratan de la esclavitud y las categorías de trabajo dependiente, consiguen su éxito recurriendo a la metáfora de un «espectro de estados» (ver, especialmente, capítulos 5-7), a lo largo de los cuales diversos grupos sociales pueden ser localizados de acuerdo con los derechos y deberes que poseen, o de los que carecen. Este énfasis en un sistema de análisis social «con un elemento psicológico considerable» se puede relacionar con la insistencia de la escuela de Frankfurt en el uso de la psicología social como puente entre los medios de producción y las acciones del individuo; su valor analítico se hace patente en su ensayo sobre la técnica (capítulo 9). Aquí, la falta de progreso técnico en la antigüedad se debe, en definitiva, al uso del trabajo dependiente; pero el núcleo real del artículo está en la «*mentalidad* no productiva» de los ricos terratenientes, que proporciona la conexión causal entre el recurso muy extendido del empleo de la mano de obra dependiente, por una parte, y el fenómeno del estancamiento técnico en el mundo antiguo, por otra.[34]

El otro elemento de la influencia weberiana está en la metodología, especialmente el uso del «tipo ideal». En los escritos de Finley, sin embargo, el «tipo ideal» no aparece como un modo de análisis claramente weberiano, sino que ha sufrido considerablemente la mitigación y moderación de las ideas de Horkheimer acerca de la

inducción basada en ahondar en el detalle significativo. Más que acumular montones de hechos individuales, el historiador ha de concentrarse en la experiencia *típica* de hechos concretos, que obtienen un todo general más amplio. En este enfoque «impresionista», «el historiador ... narra, moviéndose de un dato concreto de la experiencia al siguiente. La importancia de las experiencias, junto con su gran cantidad y sus conexiones entre sí, evoca las ideas generales».[35]

Los lectores de Finley encontrarán a veces este tipo de argumentación poco convencional, enigmático e incluso desconcertante. ¿Cuántos historiadores antiguos proceden en sus razonamientos con observaciones como «y ahora tengo otra historia...» (p. 218)? Finley no pretende ser un frívolo al hacer semejantes observaciones, y otras veces ofrece una presentación más convencionalmente sistemática de todas las pruebas, a partir de las cuales luego generaliza (muy especialmente en su estudio de los *horoi* en *Studies in Land and Credit*). Pero son escasas las ocasiones en que los historiadores antiguos cuentan con una muestra fidedigna y conveniente de datos para contestar a una cuestión sociológica o económica de la antigüedad. Más que recurrir a la inducción tradicional, basándose en una muestra desesperanzadamente inadecuada, Finley prefiere emplear la táctica de ahondar en lo particular para descubrir lo universal. Así, presenta «otra historia», o ejemplo, y lo analiza para descubrir actitudes generales inmersas en él. Huelga decir que semejante método corre el peligro de basar generalizaciones en ejemplos inusuales, pero, como observó Momigliano, Finley es «un agudo observador de textos antiguos».[36] Lo que quiere decir, en parte, es que es muy sensible al contexto de la historia o ejemplo y, por tanto, a su probable campo semántico general. Esta sensibilidad le permite rechazar ejemplos cuyas circunstancias los harían atípicos. Naturalmente, este método ha provocado quejas, en el sentido de que pasa por alto complicaciones y a la vez desdeña lo singular. La respuesta a tales críticas se puede encontrar en el ensayo sobre la ciudad antigua, donde Finley defiende el uso de los «tipos ideales» weberianos para fines analíticos (cap. 1). A menudo, se consigue el resultado con la polarización o yuxtaposición de tipos opuestos. Esta clase de elaboración incluso llega a extremos de paradoja, donde la oposición interna de tipos de comportamiento, instituciones o pensamiento dentro de una sociedad obliga al analista a pensar sobre las implicaciones de semejante conflicto. Así, el estudio de Esparta ya citado concluye con el comentario: «la paradoja final es que su mayor éxito militar destruyó el estado militar modélico».

Al mismo tiempo que se dedicaba a enseñar historia en la Universidad de Rutgers, desde 1948 a 1952, Finley siguió manteniendo estrechos contactos con Columbia, donde estaba terminando su tesis doctoral sobre «Tierra y crédito en la antigua Atenas». Esta prolongada relación lo puso en contacto con un grupo de estudiosos cuyos puntos de vista iban a producir también un efecto sustancial en su análisis sobre la sociedad antigua. En el centro de este grupo se hallaba el exiliado húngaro Karl Polanyi, que había tomado posesión de la cátedra de historia económica en Columbia en 1946, puesto que ocupó hasta su jubilación en 1953. Incluso después de esta fecha, Polanyi siguió en Columbia como director adjunto, con Conrad Arensberg, de un proyecto de investigación interdisciplinar sobre los «aspectos económicos del crecimiento institucional», que se prolongó hasta 1957-1958. El círculo de Columbia se convirtió en un centro de estudio y difusión de las teorías «substantivistas» de Polanyi sobre la economía. El proyecto incluía una amplia serie de participantes activos, tanto de Columbia como de otras instituciones.

La participación de Finley en seminarios, discusiones y conferencias organizadas por el grupo dejó huellas en sus ideas, claramente visibles en su interpretación de la sociedad de la «Edad Oscura» en *El mundo de Odiseo*, publicado al final de este período (1954). No sólo se encuentran en este libro las teorías de Polanyi sobre intercambio, sino también los primeros síntomas de su escepticismo ante la categoría de «lo económico». Además, algunos de los principios fundamentales de *La economía de la antigüedad* de Finley (1973) —por ejemplo, la «fijación» (*embeddedness*) de la economía y la esfera de los intercambios no mercantiles— ya aparecen en su estudio de 1953 sobre tierra, deuda y propiedad en la antigua Atenas (cap. 3 de este volumen). Polanyi también estaba llamando su atención con el material comparativo sobre regímenes económicos no clásicos de la antigüedad, como la obra de Koschaker sobre los sistemas de distribución de los reinos palaciegos de Oriente Próximo (usados extensamente en el cap. 10 de este volumen). La influencia de este grupo, sin embargo, no se ha de exagerar: está claro que Polanyi le produjo una profunda impresión, pero Finley en más de una ocasión señala con cautela el carácter *sugestivo* de la obra de

Polanyi, mientras que al mismo tiempo se va distanciando de todas las conclusiones formales de Polanyi.[37]

La historia, como escribió Marc Bloch, es hasta cierto punto un arte, y cada historiador desarrolla sus propias habilidades, que no se pueden rastrear fácilmente en una amplia tradición intelectual. Puesto que Finley se muestra un habilidoso cultivador de dicho arte en los ensayos siguientes, vale la pena considerar algunas de sus posiciones respecto a la práctica de la historia antigua tal como se revela en ellos.[38]

El problema metodológico que más ha ocupado a Finley es el de cómo puede proceder el historiador de la antigüedad a generalizaciones, cuestión tratada por él de modo explícito en uno de sus escasos ensayos metodológicos, e implícitamente en muchos reproducidos en este volumen. En «Generalisations in Ancient History» (1963), argumentaba que, tanto si se admite como si no, el historiador de la antigüedad hace (y debe hacer) uso de las generalizaciones. Uno de los factores que hizo de Finley un crítico tan arrollador de las obras de otros es su capacidad de identificar la generalización subyacente en ellos (frecuentemente, ni indicada ni percibida), que a menudo se derrumba cuando se deja al descubierto y se pone a prueba. La prueba puede ser tan sencilla como un llamamiento a la experiencia contemporánea. Nótese, por ejemplo, la respuesta en el capítulo 10 al argumento de que el lenguaje del Lineal B no podía ser griego porque algunos signos se podían leer con más de una sílaba griega, produciendo por tanto ambigüedad y confusión. Finley identifica la generalización subyacente —todos los sistemas de escritura han de carecer de ambigüedades— y pregunta si vale para un sistema usado repetidamente por escribas entrenados en ciertos contextos estrechamente definidos. La respuesta de Finley: «La poesía griega es inconcebible en Lineal B; la prosa posible, aunque improbable; pero inventarios y cosas parecidas sin duda eran perfectamente comprensibles para los iniciados (igual que cualquier código» (p. 231). Para confirmar su tesis, se vuelve a la experiencia moderna y pregunta: «¿Cuántas personas instruidas de hoy día, a excepción de un pequeño círculo profesional, son capaces de leer el balance de una empresa comercial?» (p. 301, n. 18).

Naturalmente, la experiencia moderna puede tener poco que ver en algunos tipos de generalizaciones acerca de sociedades premodernas, en cuyo caso pueden resultar de utilidad las pruebas de otras sociedades premodernas. Un ejemplo es el de la naturaleza de la épica oral. Después de señalar que no hay rastros de instituciones feudales en la *Ilíada* y la *Odisea*, Finley se pregunta si es cierto, como norma, que los poetas épicos orales como Homero ignoren totalmente instituciones sociales tan básicas. «Incluso una lectura rápida del *Beowulf* o la *Chanson de Roland* o la *Nibelungenlied* permite enterarse perfectamente de que *Gefolgschaft* y vasallaje eran instituciones clave, aunque ahí también casi no se toquen los detalles y las normas» (p. 252). Así pues, hablando en términos generales, parece cierto que los poetas épicos orales ofrecen datos de las instituciones sociales básicas como las que se encuentran en el feudalismo; por tanto, la ausencia de instituciones feudales en la épica homérica indica la ausencia probable de instituciones semejantes en el mundo descrito por Homero.

Este último ejemplo presenta la cuestión del argumento *e silentio*. Puesto que los historiadores de la antigüedad se enfrentan siempre a una escasez de datos, existe la tentación frecuente de justificar conclusiones a partir del silencio de nuestras fuentes. (Tales conclusiones a menudo van precedidas de una disculpa como, «los argumentos del silencio son débiles, pero...») Finley usa el *argumentum e silentio* para cuestiones importantes y normalmente sin restricción exculpatoria (por ejemplo, la ausencia de palabras que signifiquen «comprar» o «vender» en las tablillas del Lineal B, p. 233, o la ausencia en los poemas homéricos de la mayor parte de la terminología de clase social o tenencia de tierras, encontrada en las tablillas, p. 243). Como con el uso de «ejemplos típicos», su sensibilidad ante el contexto encuentra las objeciones usuales dirigidas contra argumentos de esta clase. Así, después de haber sacado una conclusión importante del hecho de que ningún «rey» griego reciba un *temenos* en la *Ilíada* o en la *Odisea*, Finley añade en una nota: «En particular, ni existe la palabra propiamente dicha ni la idea en el único pasaje en el que *más se habría podido esperar encontrar ambas*, Odisea, VI, 9-10, sobre la fundación de Esqueria» (cap. 11, n. 61), la cursiva es nuestra). Poniendo énfasis aquí y allí a lo que se esperaría en determinados contextos, da más fuerza a las generalizaciones sacadas de su ausencia.

Los que desean evitar generalizaciones al escribir historia antigua, señalan puntos en los que se ha producido una gran confusión

por generalización excesiva. Muchas de las obras de Finley están dedicadas a remediar este problema, y uno de sus sistemas favoritos para añadir precisión a un debate es el desarrollo de una tipología, método empleado a menudo en los artículos recogidos en este libro. Cuando investiga la cuestión de si el imperio ateniense era popular entre sus súbditos o si era una estructura política odiada por su explotación, Finley abandona el problema planteado de esta forma, por ser demasiado general para contener un significado, y en lugar de ello analiza cuestiones más específicas usando «una tipología escueta de las diversas maneras con que un estado puede ejercer su poder sobre otros, en beneficio propio (pp. 64-65).

El problema metodológico tratado más frecuentemente en los tres últimos artículos de este volumen, se refiere al uso de argumentos filológicos. No tenemos más que mirar el mundo a nuestro alrededor para ver que la relación entre palabras, cosas e instituciones es muy compleja. En griego, la variedad de palabras para «esclavo» ilustra esa complejidad: «Tal profusión de palabras probablemente reflejaba la realidad histórica» (p. 150); pero cuando preguntamos «de qué modo» las palabras reflejan la realidad queda claro que las posibilidades son numerosas.

> Puede haber habido una diversidad originaria en las instituciones, en paralelo con la diversidad terminológica; y estas diferencias pueden haber continuado o pueden haberse eliminado gradualmente por un proceso de convergencia, mientras persistía la terminología múltiple. O se acuñaron palabras diferentes, en un comienzo, para describir esencialmente la misma categoría o institución en localidades distintas ... Finalmente, existe siempre la posibilidad de que una palabra permanezca inalterable mientras que la institución cambia de una región a otra. No creo que haya reglas en este asunto; lo que sí hay son ejemplos de cada una de estas posibilidades en el área de la terminología social técnica (p. 150).

El conocimiento de las distintas posibilidades tiene varias consecuencias. La posibilidad de evolución de un significado provoca dudas acerca de los argumentos etimológicos: «El significado de una palabra en un texto dado, ya sea tablilla, ya sea poema, *no se puede descubrir nunca a partir de su etimología*» (cap. 11, nota 21, la cursiva es nuestra). De modo semejante, «la relativa constancia y uniformidad de los textos» de las tablillas de Lineal B en el espacio y el tiempo pueden suponer pocos cambios desde el siglo XV a. de C. en Cnoso al siglo XIII en Pilo, pero la rigidez de forma y jerga también puede enmascarar diferencias significativas (p. 230). Realmente, en algunos ejemplos, el significado aparente de una palabra puede ser enteramente erróneo: los antiguos estaban tan capacitados para las ficciones legales, por ejemplo, como los hombres de ahora (p. 235). ¿Significan estas dificultades que hemos de desechar los argumentos lingüísticos? En absoluto. De hecho, Finley basa sus conclusiones, en el capítulo 11, en el estudio de una palabra, pero tomando precauciones para superar esos problemas. Los significados de las palabras no están determinados por la etimología, sino controlados por el contexto. La conclusión de que la sociedad sufrió cambios importantes entre los tiempos micénicos y el mundo descrito en la épica homérica, se basa en el cambio de vocabulario de la tenencia de tierras y la clase social a través del espectro de estas instituciones sociales, y la envergadura del cambio da peso al argumento. Un examen cuidadoso del lenguaje resulta esclarecedor para el historiador de la antigüedad, pero Finley sienta las premisas de que hay que esclarecer y evaluar abiertamente las relaciones entre palabras y cosas, antes de aceptar cualquier argumento basado en ellas.

El argumento lingüístico lleva, de modo totalmente natural, a la comparación de las instituciones sociales como «morfemas» de un todo social, que sólo adquieren «significado» cuando se sitúan en un contexto. Poner el acento en el *todo* comporta la implicación metodológica de que ningún dato histórico tiene sentido aislado; hay que verlo e interpretarlo siempre en un contexto (p. 261). El contexto elimina esa multiplicidad de significados posibles, puesto que es el contexto específico en el que está enclavado el término, institución o acontecimiento lo que le da su propio significado (p. 251). Y del mismo modo que es necesario el contexto para que las palabras sueltas de una lengua sean comprendidas como parte de un discurso total, así también las instituciones sociales toman del contexto su significado interpretativo. Éste es el tema único del último capítulo de este volumen: «fijar *el lugar* del matrimonio dentro de la sociedad homérica» —es decir, poner la institución dentro de su contexto social global. La insistencia en poner una institución social en su contexto global para descubrir parte de su significado,

se repite no sólo con el matrimonio, sino también con las instituciones religiosas (pp. 142-143) y la ciudad antigua (p. 38).

Los artículos de este volumen ofrecen también al lector algunos de los usos más explícitos y frecuentes en Finley del análisis comparativo. Más de un historiador de la antigüedad ha expresado sus dudas acerca del valor de las pruebas comparativas porque, al no ser idénticas dos sociedades, las pruebas de otras sociedades no pueden llenar huecos en los hechos de la historia griega. Se trata de una objeción basada en la aceptada inconmensurabilidad de dos sociedades humanas; pero objeciones de esta índole presuponen que el estudio de la historia se reduce a poco más que acumulación de datos. Finley sin duda es el primero en admitir que las pruebas comparativas no se pueden usar con seguridad para extrapolar datos que no poseemos en nuestras fuentes griegas (aunque a veces sienta el deseo de usar tales pruebas para hacer *conjeturas* informadas, conocidas como tales, véase p. 134). Sin embargo, la historia es más que una acumulación de datos aislados, y por tanto el análisis comparativo es válido cuando el historiador intenta interpretar sus pruebas. Para Finley la comparación no es simplemente un modo de análisis o la yuxtaposición de dos secuencias de hechos —es la esencia de la propia historia, en la medida en que «es deber del historiador encontrar relaciones de todos los tipos», incluyendo los modos en que se pueden medir las sociedades humanas. Un conocimiento de otras sociedades puede sugerir los límites de lo posible y qué clases de pruebas específicas pueden interpretarse en relación con la sociedad como conjunto. Se usan documentos babilonios en el estudio de las tablillas en Lineal B, con el objeto de ilustrar hasta qué punto contienen ficciones legales los archivos palaciegos (p. 234) y, más generalmente, se aprovecha el conocimiento del Oriente Próximo para señalar lo que las tablillas pueden decirnos sobre el mundo micénico. Hay que tener cuidado en la selección de los puntos de comparación: en este caso, la característica central de una economía dirigida desde el palacio hace que sea más apropiada la elección de Egipto, Siria, Asia Menor y Mesopotamia que la sociedad homérica (p. 239). Después de elegir las sociedades apropiadas para la comparación, el siguiente paso es identificar, quizá con la ayuda de una tipología, el grado preciso de posibilidad de comparación (en el caso expuesto, entre todas las economías de Oriente Próximo caracterizadas como «grandes organizaciones» y la economía específica

que hay que analizar, la de la Grecia micénica). Así, cuando se emprende una comparación, no deberían pasarse por alto las diferencias entre sociedades. Antes bien, se tendrían que tener en cuenta de modo sistemático, con lo que se evitaría «el método de análisis comparativo elemento a elemento [que] es limitado y, en definitiva, induce a error» (p. 239). El método «elemento a elemento» puede ser peligroso, porque las semejanzas superficiales en contextos marcadamente diferentes carecen verosímilmente de sentido.

Así, ¿cuál es el techo del paradigma dentro del cual los historiadores antiguos podrían trabajar con éxito? ¿Cuáles son las amplias fronteras del «tipo» de sociedad que están estudiando? En su estudio «Anthropology and the Classics» (1975), Finley recomienda al historiador de la antigüedad que evite en lo posible las comparaciones con las sociedades modernas y las industriales, tal como las analizan los sociólogos, por una parte, y también con las comunidades «primitivas», iletradas, estudiadas por los antropólogos. El abismo entre estas sociedades «tipo» y las antiguas es sencillamente demasiado grande para asegurar validez general a la comparación.

> Idealmente tendríamos que crear una *tercera disciplina*, el estudio comparativo de sociedades históricas letradas, postprimitivas (si se me permite), preindustriales ... Para la mayoría de problemas que atañen al clasicismo ... la China anterior a Mao, la India precolonial, la Europa medieval, la Rusia prerrevolucionaria y el islam medieval ofrecen un campo más apropiado para la investigación sistemática de semejanzas y diferencias, y por tanto para una mayor comprensión de la sociedad y la cultura de su propia disciplina.[39]

Esta comprensión —que se ha llamado «perspectiva comparativa»— es una de las ventajas más valiosas que Finley, con el enorme alcance de su interpretación, lleva a su obra. Pero hemos de indicar otra vez que no estamos hablando de un método comparativo, sino de una posibilidad más general de comparación de tipos de sociedad, que permite la contrastación de semejanzas generales entre unos y otros tipos; semejanzas, porque la historia, como investigación humana, no puede encontrar su paradigma en las «leyes» de la física, pero sí puede esforzarse por una comprensión de los fenómenos humanos.[40]

Según el punto de vista de Finley, el uso preciso del método

comparativo es superior a su alternativa, el «sentido común», y eso nos lleva a una paradoja de este método. Críticos y otros comentaristas han señalado con insistencia este «sentido común poco común» de Finley, y todavía el propio Finley ha descrito esta cualidad como «el más peligroso de todos los instrumentos del análisis, puesto que es sólo un pretexto para la intromisión de los propios valores e imágenes (modernos) del autor, en ausencia de pruebas o sin atender a ellas» (cap. 10, nota 46). La paradoja puede ser meramente aparente, partiendo de las diferentes nociones de lo que sea el «sentido común». En cierto modo, sirve de «pretexto» para leyes que se dan por válidas de manera inconsciente:

> La relación entre comercio y política en Grecia clásica parece que todavía es tratada la mayor parte de las veces como si no hubiera problemas de conceptos, como si, en palabras de Rostovtzeff, fuera sólo cuestión de hechos. Y esto quiere decir necesariamente que los conceptos y generalizaciones usados constantemente, tácita o explícitamente, son modernos, incluso si se esconden tras la máscara del sentido común.[41]

Pero si por «sentido común» entendemos la habilidad de dejar de lado abstracciones sin sentido e imaginar una situación histórica en términos concretos, entonces es indudable que Finley lo posee y hace buen uso de él. Tomando un ejemplo evidente de los artículos siguientes, en su estudio sobre el tema del aprovechamiento en Atenas de su imperio, Finley tiene en cuenta el hecho de que «"Atenas" es, naturalmente, una abstracción». Siguiendo adelante, hay que preguntarse: «Concretamente, ¿quién, en Atenas, se beneficiaba (o salía perjudicado) del imperio, y cómo y en qué medida?» (p. 79). Esta especie de instinto para lo concreto, hay que señalarlo, es un signo de que, pese a su afinidad con la tradición intelectual continental, y especialmente con la germánica, Finley de ningún modo ha abandonado sus raíces angloamericanas, con su elemento de empirismo pragmático.

Hay otro elemento en los escritos históricos de Finley que merece consideración: el papel central de la confrontación o polémica. Este aspecto de sus escritos ha sido señalado por muchos estudiosos de su obra, pero con frecuencia no han acertado a apuntar el papel intencionado asignado a la polémica: el de atraer la atención sobre las distinciones entre varios puntos de vista históricos con tal cla-

ridad que el lector se ve forzado a elegir: «Todo lo que se requiere es un reconocimiento de que el estudio de la historia o tiene significación o no es nada, de que es obligado hacer desaparecer la sucesión de nombres megalomaníacos y batallas impresionantes ...».[42] Es necesario, porque tales compilaciones de hechos no imponen ninguna decisión; «pues, pese a toda su competencia técnica, [esta historia] carece de significado. ¿Cómo puede ocurrirle algo así? Para empezar, no pregunta nada». De ahí el elogio de Finley del retrato cuidadoso, pero controvertido, de la sociedad de la antigua Mesopotamia evocado por Oppenheim, y el análisis antitradicionalista de la India antigua de Kosambi: «Algunos de los puntos de vista de Oppenheim han evocado ya un contraataque. El libro de Kosambi enfurecerá a muchos lectores, en casa y en el extranjero. Perfectamente».[43]

Uno de los deberes del historiador es tomar partido; el mito del «reportaje imparcial» en este sentido es algo que cada historiador debería evitar en favor de una interpretación del pasado. Así, en su elogio de *Roman Revolution* de sir Ronald Syme (1939), Finley encuentra el elemento que separa este trabajo de otros sobre el mismo tema:

> No escribe para el *homo ludens,* sino para el *homo politicus.* Sus puntos de vista son tomados con firmeza, establecidos «totalmente al desnudo, sin evasivas», y la piedra angular es «una actitud deliberadamente crítica para con Augusto». Es una obra partidista; así son todas las buenas muestras de literatura histórica.[44]

Por tanto, toda la obra histórica de Moses Finley ha perseguido el mismo fin, aunque con dos propósitos separados. Para sus compañeros de estudio en historia, la finalidad ha sido expuesta muy simplemente por Andrewes, en su evaluación de las contribuciones de Momigliano y Finley a su profesión: «Ambos han trabajado con ahínco toda su vida para forzar a los historiadores de la antigüedad a pensar profundamente en lo que estaban haciendo y por qué lo hacían».[45] El otro objetivo es usted, lector. Y aquí la finalidad es la misma; en palabras de Finley:

> La historia es «infijable» (el término es de Geyl), porque sus datos y combinaciones son infinitos y repetibles. También es algo

concreto. Las materias primas son lo que el historiador profesional puede fijar (dentro de los límites de la probabilidad), y luego, reflexionando sobre ellas en voz alta, él y el lector abordan el discurso y la investigación. Eso es precisamente lo que la palabra *historia* significaba en su sentido original.[46]

Finalmente, está el compromiso del historiador con el presente, algo que no puede conjurar con la evaluación crítica del pasado. En el contexto de problemas actuales, podemos aprender del pasado (interpretado correctamente), pero el conocimiento tiene poco valor a menos que *actuemos* sobre él. Así, en su delicada apreciación sobre la cuestión de «Los judíos y la muerte de Cristo», el historiador reconoce la limitación de su arte y su deber de cara al presente:

> No voy a permitirme insinuar, por muy débilmente que lo hiciera, que es siempre de poca importancia obtener el registro histórico correcto. Pero no desaparecerá el sentimiento de que hay en ello un tinte de Alicia en el País de las Maravillas ... El pasado muerto nunca entierra a los muertos. Hay que cambiar el mundo, no el pasado.[47]

BRENT D. SHAW y RICHARD P. SALLER

PRIMERA PARTE

LA CIUDAD ANTIGUA

CAPÍTULO 1

LA CIUDAD ANTIGUA: DE FUSTEL DE COULANGES A MAX WEBER Y MÁS ALLÁ

El mundo grecorromano, del que me ocupo con exclusión del Oriente Próximo pregriego, fue un mundo de ciudades. Incluso la población agraria, siempre mayoritaria, muy a menudo vivía en comunidades de algún tipo, caseríos, aldeas, pueblos, no en granjas aisladas.[1] Es razonable y justificable suponer que, durante la mayor parte de un período de mil años, cada vez más habitantes de Europa, Norte de África y Asia occidental vivieron en pueblos, en una proporción no igualada en Estados Unidos, por ejemplo, hasta la guerra civil. (Como ya he admitido, sólo es posible una suposición, puesto que faltan estadísticas para la antigüedad.) Los propios antiguos tenían la firme convicción de que la vida civilizada sólo podía pensarse en y por las ciudades. De ahí el crecimiento de ciudades, acompañando regular e inexorablemente la expansión de la civilización grecorromana; hacia el este, después de las conquistas de Alejandro, hasta Hindu Kush; al oeste, de África a Bretaña con las conquistas romanas, hasta que el número de ciudades alcanzó el orden de los millares.

El apuntalamiento urbano de la civilización pareció tan evidente por sí mismo a los antiguos, que apenas se dedicaron a analizar seriamente la ciudad. Ni siquiera intentaron una definición formal (aparte de las «definiciones» administrativas a las que volveré en breve). Cuando escribió una guía muy famosa de la Grecia tardía,

Publicado por vez primera en *Comparative Studies in Society and History*, XIX (1977), pp. 305-327, y reimpreso con permiso de la revista.

en el siglo II a. de C., Pausanias negó la categoría de ciudad a un pequeño pueblo de Grecia central que lo reclamaba: «sin edificios de gobierno, sin teatro, sin plaza pública, sin agua llevada hasta una fuente, y ... el pueblo vive en casuchas, como cabañas montañosas al borde de un barranco» (X, 4, 1). Esto por lo menos, apunta a una definición: una ciudad ha de ser más que un mero conglomerado de gente; hay condiciones necesarias de arquitectura y atractivo que expresan a su vez ciertas condiciones sociales, culturales y políticas. Muchos siglos antes, Aristóteles había apuntado en la misma dirección. Como escribió en la *Política* (1330 *a* 34 ss.), la situación y planificación de un pueblo exige tener presentes cuatro consideraciones: salud, defensa, conveniencia para la actividad política y belleza.

Pausanias, hay que señalarlo, no puso objeciones a la pretensión del pueblecito por su tamaño pequeño. Y Aristóteles vio en la pequeñez una virtud, incluso una condición necesaria: Babilonia, de la que sin duda sabía muy poco, era para él un epíteto, un símbolo de elefantiasis, por tanto una negación de la verdadera ciudad (*Política*, 1265 *a* 10 ss.). En su día, de hecho, no había probablemente ninguna ciudad en el mundo grecorromano con una población que sobrepasara los 125.000 o 150.000 habitantes, seguramente no llegaban a media docena las que sobrepasaban los 40.000 o 50.000 (cifras que se podrían doblar, si se incluían los habitantes del territorio agrícola de la ciudad). La tendencia, después de Aristóteles, fue la de aumentar substancialmente la población urbana, pero si Roma y posiblemente Cartago acabaron por llegar quizás al medio millón, la norma se acercaba más a Pompeya con unos 20.000 habitantes en el momento de su destrucción en el 79 d. de C.

También habrá que señalar que ni Aristóteles ni Pausanias se ocuparon de la «definición administrativa» de una ciudad, aunque el primero escribía sobre la ciudad-estado autónoma, la *polis* en griego, y el último sobre una ciudad minúscula en una de las provincias del imperio romano. Cualquier estado territorial con un número determinado de aglomeraciones dentro de sus límites, necesariamente ha de definirse y distinguirse entre estas aglomeraciones, en lo que toca a policía, sistema tributario, conservación de carreteras y todas las demás demandas y servicios que la vida social lleva consigo. Un estudio sobre tales definiciones y distinciones hoy día únicamente revelaría una variedad desconcertante, porque hay asuntos técnicos marginales a un estudio de la ciudad, y yo los ignoraré en su mayor parte.

La expresión «ciudad-estado» que acabo de usar refiriéndome a Aristóteles es una convención inglesa para traducir la palabra griega *polis*. Esta convención, como su equivalente alemán, *Stadtstaat*, fue ideada (no sé cuándo ni por quién) para resolver una confusión terminológica en el griego antiguo: la palabra *polis* se usaba en la antigüedad tanto para «ciudad» en su sentido estricto como para «ciudad-estado» en su sentido político. Cuando Aristóteles examinaba las condiciones adecuadas para situar una ciudad, escribía *polis*, la palabra que usó cientos de veces en la *Política* para su tema principal, que era la ciudad-estado, no la ciudad. No tenía motivos para temer que sus lectores se equivocaran, como se lo permiten los historiadores modernos.

Para Aristóteles, como para Platón antes que él, la *polis* surgió debido a la incapacidad de las dos formas anteriores de asociación humana, la familia y la agrupación de parentesco más extensa, de satisfacer todas las necesidades legítimas de sus miembros. El objetivo era la autosuficiencia, la *autarquía*, y una *polis* convenientemente estructurada y constituida sería capaz de conseguir esta meta, salvo por la inevitable falta de recursos naturales esenciales, para lo cual (y sólo para ello) se podía admitir el comercio exterior.[2] Es evidente que la *autarquía* es una idea disparatada para una ciudad. Platón y Aristóteles no escribieron disparates: tomaron la ciudad y su territorio, la ciudad y el campo, juntos como una unidad, no como variables distintas en competición o conflicto, real o potencial. Incluso los agricultores que vivían fuera de la ciudad, estaban integralmente *en* la *polis*. Lo que normalmente llamamos «conflicto de clases» se desarrolla invariablemente entre «ricos» y «pobres», o entre trabajo y capital, o entre amos y esclavos, no entre propietarios de tierras e industriales. Las disputas en torno a la propiedad y a la posesión de algún bien giraban sólo en torno a la tierra. Aunque distinguían entre terratenientes, que vivían en la ciudad, y campesinos trabajadores en el campo, lo que había era una diferencia entre gente acomodada, que eran los únicos capaces de llevar una buena vida, y hombres que trabajaban para su sustento; es decir, tampoco en este caso la distinción era entre ciudad y campo. El campesino trabajador figuraba en un puesto más alto de la escala social que el artesano, pero era una cuestión de moralidad.

La ciudad antigua iba a perder pronto su autonomía. El proceso empezó poco después de la muerte de Aristóteles, con la creación de las monarquías helenísticas, y había terminado cuando los romanos incorporaron a su imperio el mundo helenístico, y un área mucho más amplia. Incluso entonces, y hasta el final de la antigüedad, cada ciudad normalmente incluía un territorio rural de alguna extensión, a menudo de una extensión muy considerable, dentro de su área reconocida. La ciudad sin un territorio era un fenómeno raro, restringido en gran parte a comunidades costeras de una clase peculiar. Lo más importante para nuestros propósitos es que la unidad tradicional de ciudad y territorio —política, jurídica y residencial— siguió inalterada. Tanto los emperadores helenísticos como los romanos, por ejemplo, reconocieron que el territorio era parte integrante de la ciudad de cara a los impuestos. Lo mismo resulta cierto en la definición de ciudadanía municipal, que conservó su valor genuino en lo jurídico, político y psicológico, después de la desaparición de la autonomía de la ciudad.

No habrá pasado inadvertido que hasta aquí he intentado evitar definir qué entiendo por ciudad. Ni los geógrafos ni los sociólogos ni los historiadores han logrado ponerse de acuerdo en una definición. Sin embargo, todos nosotros sabemos perfectamente lo que queremos decir con esta designación; nadie negará que había una ciudad de Atenas que era física y conceptualmente diferente de la ciudad-estado de Atenas. El obstáculo en la definición surge de las dificultades, aparentemente insuperables, de incorporar todas las variables esenciales sin excluir períodos completos de historia, en los que sabemos todos que existían las ciudades, y, por otra parte, de convenir en un denominador común, por lo menos, sin acceder en un nivel de generalidad que no sirve para nada útil. Los análisis de factoriales más sofisticados en la geografía y sociología urbanas contemporáneas, con más de cien variables,[3] la mayoría de las cuales estaban ausentes de la ciudad antigua (como también de la medieval y la renacentista), reflejan netamente la divisoria infranqueable en la historia de las ciudades creada por la revolución industrial.[4]

Ésta es realmente la conclusión (o suposición) de los historiadores y sociólogos especializados en la ciudad moderna, y acepto que hacen bien en ignorar la ciudad antigua. El lector, por tanto, ha de ser cauteloso con los títulos globales: el volumen clásico de la escuela urbana de Chicago, publicado en 1925, bajo el título *The City*, es un buen ejemplo. Uno puede sólo desear, y defender, que hayan tenido el valor de sus convicciones, y no se hayan sentido empujados a hacer un gesto cultural hacia el pasado distante con una frase o dos, o quizás un párrafo, más a menudo erróneo que correcto. Cuando Handlin, al presentar el tomo llamado *The Historian and the City* (título prometedor, incluso más que *The City*, de algo que no está allí), escribe que «el mundo antiguo había sido un mundo de ciudades, pero cada una fue un mundo para sí misma», está equivocado de hecho, y también confunde un tipo ideal weberiano (cita a Weber en este punto) con una declaración de hecho.[5] O cuando Thernstrom sugiere que «algún día será posible desarrollar un modelo del proceso de urbanización que se aplique igualmente bien a la antigua Atenas y a la Chicago contemporánea» presupone un reduccionismo salvaje, limitando la historia urbana a demografía y a movilidad social y geográfica. Su observación de que no sería provechoso «buscar tales regularidades hoy en día», es meramente una inclinación ante las dificultades en el método y en la disponibilidad de la información, no un reconocimiento de la irreductible diferencia estructural entre ciudades preindustriales e industriales.[6]

En mi opinión, el punto de vista para el historiador de la ciudad antigua ha de ser la unión entre territorio y ciudad. El geógrafo Estrabón, que escribió al principio de la era cristiana, vaticinó (IV, 1, 5 y otros lugares) que los bárbaros occidentales y septentrionales recién conquistados, se civilizarían en cuanto se adaptaran a la agricultura y por tanto a la vida urbana. Esta asociación es significativa. Ningún autor antiguo consideraba la relación entre el sector urbano y el rural bajo el concepto de adquisición, producción e intercambio de bienes. Este tema no sólo está ausente de la literatura que nos queda de la antigüedad, aparte de las preocupaciones morales y culturales que ya he apuntado, sino que continuó siendo secundario, en el mejor de los casos, hasta el desarrollo de la ciencia moderna de la economía política. Montesquieu dedicó dos obras al comercio, pero no vio nada en la ciudad que llamara su atención, nada ni remotamente comparable al tercer libro de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, una generación más tarde, con su comienzo bien conocido:

> El gran comercio de toda sociedad civilizada es el llevado a cabo entre los habitantes de la ciudad y los del campo ... No hemos de ... imaginar que la ganancia de la ciudad es la pérdida del campo. Las ganancias de ambos son mutuas y recíprocas, y la división del trabajo es, en éste como en otros casos, ventajosa para todas las personas diferentes empleadas en las diversas ocupaciones en que está subdividido.

El último punto pronto fue puesto en duda, por ejemplo, por Marx y Engels en *La ideología alemana*: «La división del trabajo dentro de una nación conduce primero a la separación del trabajo industrial y comercial del agrícola, y de ahí a la separación de ciudad y campo y a *una lucha de intereses entre ellos*» (la cursiva es mía).[7] Tal desacuerdo es en sí mismo la prueba de la llegada de la ciudad como tema de investigación.

Mi tema, sin embargo, no es la ciudad preindustrial, sino la ciudad antigua. Les pido que sean pacientes conmigo, mientras doy por sentado que la ciudad antigua es una categoría clara y distinguible.[8] ¿Qué criterios han establecido los historiadores y sociólogos para diferenciar la ciudad antigua de las ciudades de otras eras y otras sociedades, y luego para distinguir entre las diversas clases de ciudades antiguas? En términos puramente cuantitativos, la triste respuesta es: muy poco digno de consideración seria. La mayoría de historiadores de la antigüedad parece que nunca se han hecho a sí mismos esta pregunta; unos pocos, en una polémica famosa, que empezó al final del siglo pasado y prosiguió hasta las primeras décadas del nuestro, *sostenían* que las diferencias entre la ciudad antigua y la moderna eran meramente cuantitativas: poca población, menos comercio, menos industria aun. La *auctoritas* de Eduard Meyer, Julius Beloch y, más recientemente, Michael Rostovtzeff acalló la oposición e incluso la discusión, al menos entre los historiadores de la antigüedad.[9]

Considerando que, después de que Gordon Childe descubriera la «revolución urbana» se produjo una literatura creciente y cada vez más sofisticada acerca de los comienzos del urbanismo en América central, Mesopotamia y la antigua China,[10] y habida cuenta de que desde principios del siglo XIX alcanzó un gran volumen la incesante literatura acerca del «surgimiento de las ciudades» (etiqueta de la que curiosamente nos apropiamos para el nacimiento de la

ciudad medieval), los mil años intermedios se presentan como un vacío, o quizá tendría que decir un espacio prohibido. Hay muchas publicaciones sobre lo que a veces se llama, con grandilocuencia, «planificación de la ciudad antigua», y nadie discutirá que eso es parte de la historia urbana, como lo son la demografía, el alcantarillado y el saneamiento.[11] Pero una ciudad es algo más que la mera suma total del trazado, alcantarillado y habitantes, y vale la pena señalar que la ciudad antigua *como* ciudad ha provocado muy poco interés. Si no hubiera «desaparecido» al final de la antigüedad, no hubiera tenido que «surgir» de nuevo: esta simple lógica por sí sola hubiera tenido que llamar la atención.

Ha habido excepciones, naturalmente, e incluso quizá más excepciones *aparentes*. Momigliano ha escrito recientemente: «Cuando uno habla de la ciudad antigua (*città*) como una sociedad dentro de la cual operaban las instituciones y circulaban las ideas, el primer historiador moderno en cuyo nombre se piensa es Fustel de Coulanges».[12] *La cité antique* de Fustel se publicó en 1884 y tuvo un impacto tremendo en ciertos círculos. W. J. Ashley, que escribía en 1891, apuntó que «especialmente en Inglaterra ... se juntó con toda aquella corriente de pensamiento que estaba empezando a interesarse por la evolución social, la política comparativa y cosas así. Durante un año aproximadamente, el último consejo que daban los profesores a los que intentaban conseguir becas para la universidad, era que leyeran *La cité antique*».[13] La traducción de Willard Small se publicó en Estados Unidos en 1873, y mi ejemplar, fechado en 1894, es la octava edición. Por otra parte, en el mundo académico, el interés de los historiadores se limitaba en gran parte a Francia y, al parecer, a los abogados romanos en Italia.[14]

Ahora, lo primero y, para nuestro propósito, lo más importante, que hay que decir de *La cité antique* es que su tema es la ciudad-estado, no la ciudad. Los franceses e italianos no habían adoptado la convención de «ciudad-estado», por tanto *cité* (o *città*), como *polis*, podía significar *ville*, un centro urbano o, en palabras del diccionario de la Académie, «la Constitution de l'État». Fustel no quiere decir claramente *ville*, o no se interesa por ella. Su asunto era el origen de la propiedad privada, el origen del estado, y las «revoluciones» dentro del estado antiguo, y su obra tiene una tesis, repetida incansablemente. Cito un pasaje típico:

> Hay tres cosas que, desde los tiempos más antiguos, encontramos fundadas y sólidamente establecidas en estas sociedades griegas e italianas: la religión doméstica, la familia, y el derecho de propiedad —tres cosas que tuvieron al comienzo una relación manifiesta y que parecen haber sido inseparables. La idea de propiedad privada existía en la religión misma. Cada familia tenía su hogar y sus antepasados. Estos dioses sólo podían ser adorados por la familia, y sólo a ella protegían. Eran de su propiedad.[15]

El lazo inextricable familia-religión-propiedad se trasladó luego a una unidad de parentesco más amplia, a la gens, y por último al estado más primitivo. Para Fustel, la sucesión familia - *gens* - estado es, claramente, una sucesión histórica, no meramente conceptual; hasta ahí seguía a Aristóteles, el cual, sin embargo, nunca imaginó que el culto a los antepasados y el culto al fuego (el hogar) fueran el origen de la propiedad privada. Ningún autor antiguo tampoco se habría adherido, ni podía hacerlo, a la afición de Fustel por la doctrina aria recién inventada: incluyó a los indios del *Rigveda* y (por un error entonces al uso) a los etruscos junto con los griegos e italianos en su esquema de evolución. Éstos fueron el alcance y los límites de este libro de Fustel, en su famoso papel de pionero como comparativista.

Para un historiador como yo, que siente una gran admiración por la obra posterior de Fustel, como su estudio fundamental de la colonización romana tardía o su obra sobre Francia y Alemania medievales, *La cité antique* no es fácil de aceptar. Su despliegue de conocimientos de las fuentes griegas y latinas va acompañado de una falta de crítica de estas fuentes que es casi increíble. Pese a rehusar deliberadamente la mención de autores modernos, el libro es polémicamente ideológico, de un modo sutil y complejo; de ahí su acogida, como Ashley notó; de ahí, también, como explicó Ashley tristemente, la tibia acogida de las obras medievales, posteriores, de Fustel. En éstas sobresalía en cada página la amplitud de su interpretación, su tratamiento de las fuentes era impecable, la fuerza creadora de la religión se iba difuminando, y en cambio conservaba toda su importancia el éxtasis en que, tan pronto como hay huellas de sociedades civilizadas, aparece la propiedad privada en vez de la comunal.

Con todo, *La cité antique* de ningún modo dejó de provocar un notable impacto académico en cierto sentido. En primer lugar, el libro fue decisivo para el desarrollo de la escuela de Durkheim.[16] En segundo lugar, Fustel, junto con Maine y Morgan, trabajando los tres independientemente, en los días felices del evolucionismo social, dieron al parentesco el papel central del que goza hasta el día de hoy en la antropología social. Y en tercer lugar, a través de Paul Guiraud y aun más Gustave Glotz, el libro dejó su huella en los historiadores franceses de la antigüedad. En la obra clásica de Glotz, *La cité grecque*, publicada en 1928, que es también un libro sobre la ciudad-estado, no sobre la ciudad, las primeras páginas están dedicadas a Fustel. «La grandiosa construcción de Fustel de Coulanges —decía— provoca admiración ... No obstante, hoy es imposible aceptar todas sus conclusiones» (veredicto del que se hace eco Henry Berr en la introducción). Y, ¿cuáles eran las reservas de Glotz? «La historia no permite un camino rectilíneo»: además de la familia y la ciudad, hemos de considerar al individuo.

«En la época en que se publicó *La cité antique* —escribió también Glotz— nadie había empleado desde los tiempos de Montesquieu [el método comparativo] con tal maestría.» Soy incapaz de explicar un juicio tan poco informado de un historiador tan importante; ni siquiera el abierto rechazo de Glotz a emplear él mismo el método comparativo es explicación suficiente. El «método comparativo» de *La cité antique* es, en su mayor parte, una ilusión, puesto que Fustel pretendía estar revelando un modelo de evolución ario, *único* —una afirmación típica es: «La religión de los muertos parece ser la más antigua que ha existido entre su raza de hombres»—[17] y, en todo caso, en el siglo después de Montesquieu, los volúmenes de estudios genuinamente comparativos habían crecido en proporciones inmensas. Con todo, como Durkheim apuntó, al ignorar las pruebas etnográficas disponibles, Fustel sacó una conclusión falsa sobre la *gens* romana.[18] Sin embargo, podemos estar de acuerdo con Evans-Pritchard en el sentido de que *La cité antique* marcó «el punto divisorio entre los tratados especulativos y dogmáticos de escritores como Turgot, Condorcet, Saint-Simon y Comte, por un lado», y los «análisis detallados» y «el tratamiento erudito» que caracterizan la obra de Durkheim, Hubert y Mauss.[19] También podemos reconocer que Fustel contribuyó grandemente a llamar la atención sobre la persistencia, caída casi en el olvido, de las instituciones de parentesco dentro de la ciudad-estado antigua. Sin embargo, la historia de la ciudad (tanto ciudad como ciudad-estado),

antigua, medieval o moderna, no se puede analizar suficientemente bajo los conceptos de culto de antepasados, adoración del fuego y conflicto dentro del estado evolucionado entre el grupo de parentesco y el individuo.

La más notable teoría de la evolución social surgida, sobre la base de los estudios comparativos, en el siglo comprendido entre Montesquieu y Marx, fue la teoría de las cuatro fases: cazadora, pastoril, agrícola y comercial, por las que evoluciona el hombre. Sus principales defensores estuvieron en Escocia y Francia, y con John Millar tenemos lo que Meek ha llamado ahora «en efecto» «una concepción materialista de la historia». En la introducción a su *Observations concerning the Distintion of Ranks in Society*, publicado por primera vez en 1771, Millar catalogó, entre «las causas de esos sistemas peculiares de ley y gobierno que han aparecido en el mundo», las siguientes: «la fertilidad o aridez del suelo, la naturaleza de sus productos [de un país], las clases de trabajos necesarios para procurarse subsistencia, el número de individuos reunidos en una comunidad, su habilidad en las artes, las ventajas de que gozaban para iniciar transacciones mutuas o para mantener una correspondencia íntima».[20]

No hay señales de la teoría de las cuatro fases en *La cité antique*. Con todo, Fustel no sólo conocía la teoría, por lo menos en su forma francesa, sino que incluso la aceptó en un punto. En el párrafo inicial de su obra *El origen de la propiedad de la tierra* (publicado por primera vez en 1872), escribió como réplica a los críticos: «es obvio que cuando los hombres estaban aún en la fase cazadora o pastoril, y aún no habían llegado a la idea de agricultura, no se les ocurrió tomar, cada uno para sí mismo, una parte de tierra. La teoría de la que hablo se aplica a sociedades establecidas y agrícolas».[21] Pero luego se separó radicalmente, como se separó de Aristóteles, substituyendo el modo de subsistencia por la religión como el punto de atención y la clave para la formación y cambio de las instituciones. Ashley observó con razón que, incluso en su trabajo sobre el colonato, Fustel dejó de tomar en cuenta, como hubiera sido lo apropiado, «el factor económico lo mismo que el constitucional o el legal».[22]

Por lo que yo sé, el primer hombre que insistió en, y formuló, una «teoría económica de la formación de la ciudad (*Städtebildung*)», de «la relación necesaria entre el fenómeno de la ciudad y el sistema económico predominante», fue Werner Sombart en *Der moderne Kapitalismus*, publicado originalmente en Leipzig en 1902.[23] En esta obra presentó una serie de modelos, empezando con la evidente definición operativa: «Una ciudad es un establecimiento de hombres que confían para su manutención en los productos del trabajo agrícola extranjero (o ajeno)».[24] En la segunda edición, catorce años más tarde, introdujo una ligera modificación, añadiendo una expresión («más amplio») que todo el mundo está de acuerdo en calificar de ambigüedad: «un establecimiento más amplio».[25] Esta definición, explicó, fue ideada para excluir los *Landstädte* de la Edad Media, en los que la mayoría de los habitantes explotaban ellos mismos la tierra, así como también las «ciudades gigantes» de Oriente Próximo, de la India antigua o del tipo representado hoy por Teherán. No mencionó las ciudades de la antigüedad grecorromana, o siquiera algunas de ellas, porque estaba centrado en su tema, el surgimiento del capitalismo moderno y, por lo tanto, el nacimiento de la ciudad en la Edad Media. Y la idea clave de esta definición de una ciudad se remonta a Adam Smith: Sombart puso en el encabezamiento de esta sección el mismo pasaje del libro III de *La riqueza de las naciones*, que cité antes, y dijo explícitamente que sus modelos eran «"variaciones sobre un tema", tema formulado con palabras de Adam Smith».[26]

En el período, largo y fecundo históricamente, que va de Smith a Sombart había habido, naturalmente, investigaciones abundantes sobre ciudades, y publicaciones sobre el mismo tema. Pero el interés —en la medida en que iba más allá de la mera curiosidad erudita de ámbito local— había estado siempre en la evolución del feudalismo al capitalismo, en el nacimiento de la ciudad medieval, en la ciudad renacentista y en las evoluciones modernas consiguientes. Se pueden encontrar observaciones ocasionales sobre la ciudad antigua, algunas de ellas muy penetrantes, desde Adam Smith en adelante (hay que recordar siempre, también, a David Hume), pero eran marginales, secundarias en cuanto al tema tratado y nunca elaboradas. Valdría la pena el esfuerzo de recoger y examinar estas observaciones, pero voy a detenerme brevemente sólo en un hombre, Karl Bücher.

En 1893, Bücher, que ya había escrito un notable estudio «socioestadístico» de la ciudad de Frankfurt en los siglos XIV y XV, publicó *Die Entstehung der Volkwirtschaft* (*La génesis de la eco-*

nomía nacional), en el que, basándose en una idea de Rodbertus, extendió la vieja teoría evolutiva de las cuatro fases, sugiriendo tres fases más en la historia de la última, la comercial, que llamó economía familiar cerrada, economía de la ciudad y economía nacional.[27] Éste fue el libro que hizo estallar la disputa con los historiadores de la antigüedad que ahora se conoce normalmente con el nombre de controversia Bücher-Meyer, en la que «ganó» el último, con gran satisfacción suya, como ya he indicado.[28]

El año de la *Entstehung* de Bücher, 1893, fue también el año del primero de los tres famosos artículos de Henri Pirenne en la *Revue Historique* sobre «El origen de las constituciones urbanas de la Edad Media», en los que formuló las ideas fundamentales que iban a preocuparlo durante la mayor parte de su vida.[29] El surgimiento de la ciudad medieval, insistía una y otra vez, fue en primer lugar «el producto de ciertas causas económicas y sociales».[30] Estas «causas económicas y sociales», por desgracia, resultaron ser sólo un misterioso proceso «natural», puesto en marcha por mercaderes, y Pirenne se dejó caer rápidamente en el mismo vicio de poner el acento en la jurisdicción y la historia constitucional que tan duramente había criticado en otros. Aparte de banalidades sobre la «esterilidad» de la ciudad, no hay nada destacable por encima del nivel puramente descriptivo, pese a que, en ese nivel, era, con toda seguridad, inteligente, erudito e inestimable. Admiraba el libro de Bücher sobre Frankfurt, pero en su última obra teórica, Pirenne advertía a sus estudiantes de que «era demasiado economista y no bastante historiador ... sus teorías sobre la evolución económica, pese a ser estimulantes, no mantenían relación con las pruebas históricas».[31] Sólo una vez, por lo que yo conozco, se dignó Pirenne discutir y disputar con Bücher y Sombart, en un artículo que, como mejor puedo resumir, es como un eco medievalista de los argumentos de los historiadores de la antigüedad «modernizantes», con la conclusión, de acuerdo con estos últimos, de que la diferencia entre el capitalismo moderno y el «capitalismo» que empezó en el siglo XII era «sólo una diferencia de cantidad, no de calidad, una simple diferencia de intensidad, no de naturaleza».[32] Nos han contado que más tarde Pirenne oyó decir que Weber, de modo nada sorprendente (si es cierto), «se refirió cáusticamente a él como ese medievalista belga que no conocía ni la economía ni la historia social medievales».[33]

En otra parte Weber protestó de que los historiadores hubieran interpretado mal el método de Bücher, que era una aplicación expresa del método de los «tipos ideales»,[34] pero los historiadores, tanto los de la antigüedad como los de cualquier otra época, son usualmente alérgicos o totalmente sordos a los tipos ideales. Así, el distinguido medievalista Georg von Below, más comprensivo que la mayoría con la contribución de Bücher, no obstante, sacó la conclusión de que la empresa estaba destinada al fracaso desde el principio por su preocupación por las «normas»: «Son precisamente las desviaciones las que son interesantes o, al menos, tan importantes como la norma».[35] Eduard Meyer fue menos comprensivo, y Bücher rehusó una invitación del editor de la *Jahrbücher für Nationalökonomik und Statistik* para replicar a Meyer, pretextando que, según sus propias palabras, Meyer había demostrado «muy poca comprensión de lo esencial en economía».[36] Unos pocos años más tarde, no pudo resistir, y en un largo ensayo, lleno de erudición y talento, examinó detalladamente las pruebas atenienses presentadas por Meyer y Beloch, y echó sus conclusiones por los suelos.[37]

Bücher, en resumen, sabía perfectamente que la unidad familiar escueta no era la formación económica única o general en la antigüedad grecorromana. Otra cosa es que no tratara de las ciudades grecorromanas con algún detenimiento —sus capítulos en *Stadtwirtschaft* hablan de la Edad Media—, pero incorporó la ciudad antigua en su esquema evolutivo, poniendo el acento en el cambio de las relaciones ciudad-campo: «El habitante griego y romano de la ciudad era dueño de la tierra, y la explotaba, incluso si dejaba que el trabajo lo hicieran los esclavos o arrendatarios ... *Eso precisamente* no ocurría con los habitantes de nuestras ciudades medievales ... Ciudad y campo se habían separado en cuanto a función económica». La ciudad medieval «no era un mero centro de consumo, como lo eran las ciudades de los griegos y romanos».[38] Sombart, luego, elaboró y clarificó la noción: «por ciudad de consumo quiero decir la que paga por su mantenimiento (*Lebensunterhalt*) ... no con sus propios productos, porque no lo necesita. Obtiene su mantenimiento más bien a partir de una reclamación legal (*Rechtstitel*), como impuestos o rentas, sin tener que librar valores a cambio». Luego añadía una reserva: «Los creadores de ciudades en los orígenes eran consumidores; los creadores subsiguientes eran productores», y los últimos fueron un elemento subordinado, «cuya existencia venía de-

terminada por su participación en el consumo que les permitía la clase consumidora».[39]

Y esto nos lleva por último a Max Weber. La relación intelectual entre Weber y Sombart fue muy íntima: fueron directores conjuntos del revitalizado *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en primer lugar.[40] Bücher no fue miembro del círculo de Weber, pero la obra *Agrarverhältnisse* de Weber se abre con una defensa convincente, aunque no una aceptación incondicional, de la obra de Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft*.[41] Mi interés en mostrar que la obra de Weber, infinitamente mejor conocida, sobre la ciudad, tuvo importantes precursores y a la vez, en un sentido, cooperadores, va más allá del mero interés erudito por el tema. Necesitamos que Sombart y Bücher nos ayuden a completar el cuadro, porque el análisis sobre la ciudad de Weber es un ensayo póstumo, sin notas, del tamaño de un libro, posteriormente incluido en un contexto que a menudo se desdeña en su *Wirtschaft und Gesellschaft* (Economía y sociedad). La última obra, en sí misma, no es sólo una obra póstuma en la que estuvo trabajando más de una década (y por tanto con cambios de estilo y propósitos), sino que también hay que tener en cuenta que Weber la dejó en tal estado que ni siquiera se indica la secuencia de las secciones.[42] Y aun habría que añadir que el estilo de Weber en sus últimas obras, al igual que sus procesos mentales, era extraordinariamente denso y complejo; en las dos obras que me interesan, esto es tanto más así cuanto que, en el mejor de los casos, las traducciones inglesas disponibles son poco de fiar, y, en el peor, contienen errores garrafales.

Weber fue, sin duda, el más profundamente histórico de los sociólogos. Empezó su carrera como historiador legal, interesado especialmente en dos amplios temas, la historia de la organización de la explotación de la tierra (con sus implicaciones o consecuencias políticas y sociales) y la evolución de las prácticas e instituciones comerciales. En este primer período escribió su *Römische Agrargeschichte* (1891), brillante pieza de investigación histórica, dentro todavía del marco reconocible de una disciplina académica establecida. Después de esto, su única obra substancial sobre la antigüedad fue un *tour de force*, un extenso libro escrito en cuatro meses, en 1908, y publicado al año siguiente en la enciclopedia que se lo encargó y que es responsable del título, que se presta a error, *Die Agrarverhälthisse des Altertums* (incluso peor en el título inglés,

seleccionado para la traducción que acaba de aparecer: *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*). Su viuda lo caracterizó, correctamente, como «una especie de sociología de la antigüedad» con, a modo de prólogo, «una teoría económica del mundo de los estados antiguos»,[43] entre los cuales incluyó no sólo Grecia y Roma, sino también el Oriente Próximo (Egipto, Mesopotamia y Judea). Por todo, el interés de Weber en la dinámica de las instituciones sociales y las relaciones socioculturales, *Agrarverhältnisse* no es una historia ni de la agricultura antigua ni de la sociedad antigua. Weber había dejado de escribir historia. Aun menos histórico es su «libro», algo más tardío, sobre la ciudad, aunque los datos sobre la antigüedad los toma en su mayor parte de *Agrarverhälthisse*. No deja de ser significativo que cada sección del estudio posterior empiece con conceptos generales o con material medieval antes de presentar el mundo antiguo para clarificar o contrastar.

En suma, Weber nunca publicó un estudio de la ciudad antigua, y sus puntos de vista sobre el asunto, como también sobre otros aspectos del mundo antiguo, hay que obtenerlos, con esfuerzo (incluyendo lo que cuesta descifrarlo) de su obra completa, no solamente de los escritos abiertamente dedicados a la antigüedad, estando siempre alerta a los matices cambiantes de su pensamiento.[44] Algunos de sus conceptos básicos tienen una clara relación con los de Bücher y Sombart. También él empezó con una definición económica, que resulta ser una declaración culta y elaborada a partir de la de Sombart: una ciudad es un lugar en el que «la población residente satisface una parte económicamente esencial de sus necesidades diarias en el mercado local, y ello, en gran parte, mediante los productos que los residentes y los habitantes de la vecindad inmediata han producido, o que han adquirido para venderlos en el mercado». Cuando los grandes consumidores obtienen sus ingresos, de un modo u otro, como rentistas, la ciudad es una ciudad de consumo, como en la antigüedad. Pues, «si hoy día consideramos, con razón, que el hombre de ciudad típico es el que no consigue su sustento de su propia tierra, originariamente era cierto lo contrario en la inmensa mayoría de las típicas ciudades (*poleis*) de la antigüedad».[45]

En esta última cita, dos palabras requieren mayor atención: «originariamente» y «típicas». *Originariamente*, la ciudad antigua se levantó en torno a las viviendas de los grandes propietarios de tierras, pero al crecer, sus habitantes, cada vez más, no eran ya ni

grandes ni pequeños propietarios de tierras. Con todo, siguió siendo una ciudad de consumo: incluso en la última fase, «democrática», los conflictos sociales dentro de la ciudad antigua estallaron por las demandas de «intereses de los deudores, que eran esencialmente, por tanto, intereses de consumidores», a diferencia de lo que ocurrió en la ciudad medieval, donde los conflictos básicos se generaron a partir de los intereses «manufactureros».

Con objeto de explicar esta diferencia fundamental, hay que introducir en el análisis una variable independiente, la esclavitud.[46] El extendido uso de esclavos en la agricultura y la manufactura restringió fuertemente la esfera del trabajo libre y bloqueó la expansión del mercado, especialmente del mercado de productos consumidos en masa. También entorpeció, e impidió efectivamente, la racionalización creciente de la producción: dada la incertidumbre del mercado y el costo fluctuante de los esclavos (tanto su compra como su mantenimiento), el propietario de esclavos tenía que tener la libertad de disponer de sus esclavos en el acto o explotarlos de manera distinta al empleo directo en la producción. Una amplia división del trabajo y otras formas de racionalización habrían terminado con la flexibilidad del propietario. En suma, el propietario de esclavos en la antigüedad, igual que el propietario de tierras o de dinero, era un rentista, no un empresario.[47] El contraste con la evolución de la manufactura en la Edad media es evidente.

De estas distinciones provienen igualmente diferencias agudas en política, y ahora hay que introducir una variable nueva. En la primera parte del último trabajo, Weber empezó con la definición «económica» de la ciudad, como he mencionado, pero en seguida prosiguió indicando que no era una definición completa. «El mero hecho de una aglomeración residencial de comerciantes e intereses fabriles y la satisfacción regular de las necesidades diarias en el mercado, por sí solas, no agotan el concepto de "ciudad".» Es también «una asociación reguladora de la economía» que abarca «los objetos característicos de la regulación de la política económica en nombre de la asociación y una matriz de medidas características».[48] Ha cambiado el enfoque desde *Agrarverhältnisse*, aunque la mayor parte del contenido de la última obra se puede encontrar ya en la anterior.

Dicho sin tapujos, y, por lo tanto, de un modo abrupto, la política y la autoridad política ocuparon el centro. Cuando «La ciudad» vuelve a aparecer en *Wirtschaft und Gesellschaft*, tiene un título más largo, «Dominación no legítima (tipología de la ciudad)», y no es más que una parte de uno más amplio, sobre *Herrschaft* ('dominación'), que incluye, entre otros, burocracia y carisma.[49] Ya en 1895, en su conferencia inaugural en Friburgo, sostuvo que la conservación y el crecimiento del estado-nación estaba por encima de todas las demás consideraciones e intereses.[50] Aunque esta postura fuertemente nacionalista y su énfasis político concomitante fueran menos visibles en los escritos históricos de los años siguientes, nunca estuvieron ausentes (como veremos dentro de poco). Volvieron a surgir, con plena fuerza, en la década final de su vida, tanto en su actividad política como en su obra teórica.[51] En *Wirtschaft und Gesellschaft*, con sus dos temas fundamentales, racionalidad y dominación, selló la «conexión decisiva entre industrialización, capitalismo y conservación propia».[52]

Y finalmente volvemos a la segunda palabra que dije que había que estudiar con cuidado, «típico». Naturalmente Weber sabía que las ciudades sobrevivieron durante siglos bajo el imperio romano, aunque habían perdido toda capacidad para «la regulación político-económica»; que las ciudades de hecho proliferaron en aquella época y brotaron en territorios nuevos, bajo el estímulo directo, y a veces la coacción, de la autoridad central. Pero su «tipología de las ciudades» —el subtítulo de la última obra— había que verla, y sólo así podía ser entendida, como una tipología de «ciudades del tipo ideal». Como él mismo escribió: «En realidad, los tipos eran en todas partes fluidos entre sí. Esto, sin embargo, es cierto para todos los fenómenos sociológicos y no ha de impedir el establecimiento de lo predominantemente típico».[53] De ahí su empleo frecuente de comillas, especialmente en *Agrarverhältnisse*, para términos como «feudal» y «capitalista» (corrientemente, como adjetivos más que como nombres en estos ejemplos críticos), signo formal de lo que, con la misma frecuencia, llama *Ansätze* ('preliminares') como una indicación de fluidez, de la génesis, dentro de un tipo, de elementos característicos de otro tipo. Muy pocas veces —si es que llega a hacerlo— elude la obligación de explicar la incapacidad (cuando ése era el caso) de unos u otros *Ansätze* para vencer y en último término alcanzar una posición dominante.

Así la sección final de *Agrarverhältnisse* intenta explicar por qué el imperio romano y la *pax romana* destruyeron, más que alimen-

taron, los *Ansätze* de capitalismo que había detectado en la ciudad antigua. El argumento es denso, pero se puede resumir razonablemente de este modo. La *pax romana* puso fin a la expansión territorial y a la acumulación de botín, incluyendo grandes cantidades de botín humano, dos cosas que habían sido el medio fundamental de acrecentar la riqueza en la economía grecorromana. La expansión previa había introducido en el imperio, por primera vez, amplias regiones de territorio interior, lejos del mar, y por tanto con accesos inadecuados a las rutas del comercio y la comunicación. En las fincas interiores existía la tendencia natural al asentamiento rural en torno a una casa de campo, en donde se producían las necesidades básicas de consumo masivo, con lo cual «se desarmaba» la ciudad, reduciendo sus oportunidades de actividad lucrativa. El golpe decisivo se descargó en la esfera política: la monarquía absoluta substituyó la administración de la ciudad por el «ejército profesional y la burocracia de unas familias», terminando en un «estado-liturgia» (un estado confiado en servicios obligatorios).

> Puesto que el capitalismo de la antigüedad estaba políticamente anclado y dependía de la explotación privada de las relaciones políticas de dominación en una ciudad-estado en expansión, se llegó a una paralización con la desaparición de esta fuente de formación de capital ... El sistema burocrático acabó con la iniciativa política de sus súbditos, así como con la iniciativa económica, para la cual faltaban las oportunidades apropiadas.

Y, luego, el epílogo desesperado: «Toda burocracia tiene la tendencia a provocar el mismo efecto por expansión de sí misma (*Umsichgreifen*). La nuestra también».[54]

Para historiadores alérgicos a los tipos ideales, nada hay que discutir aquí; no hay propuestas que merezcan examen y crítica. Se puede uno consolar y refugiar suficientemente en el «descubrimiento» de que el conocimiento de Weber sobre el mundo griego era mucho menos amplio y preciso que sobre el romano; [55] en la demostración de que ahora se puede decir que Weber estaba equivocado cuando llamaba al *equites* romano «clase capitalista nacional pura».[56] Uno puede (legítimamente) desafiar la concepción de Weber de los elementos feudales y capitalistas de la antigüedad, o su definición política de la ciudad. Pero cuando se ha terminado la demolición, los fenómenos no se han escabullido en silencio. Sigue siendo todavía cierto, y con necesidad de explicación, que el campesino era un elemento integrante de la ciudad antigua, pero no de la medieval; que el gremio era un integrante de la ciudad medieval, pero no de la antigua. Quizá se me puede permitir repetir lo que escribí recientemente sobre el segundo punto:

> Normalmente parece que se olvida que los excavadores de Tarso no encontraron Lonja de los Paños, que todas las ciudades antiguas carecían de casas gremiales y lonjas, que hasta hoy son, al lado de las catedrales, las glorias arquitectónicas de las grandes ciudades medievales de Italia, Francia, Flandes, las ciudades de la Hansa o Inglaterra. Compárese el ágora ateniense con la Grande Place de Bruselas.[57]

Aun más, todavía sigue siendo cierto, y requiere una explicación, que el urbanismo antiguo decayó tan profundamente que se precisó un segundo «nacimiento de ciudades» en la Edad Media. Si Weber no nos ofrece explicaciones satisfactorias, ni siquiera parciales, ¿hacia dónde volvernos?

¿Hacia Karl Marx, quizá? Marx fue el fantasma que acosó a Weber (y por supuesto a Sombart), a lo largo de toda su vida, mucho más de lo que se podría suponer por los escasos y a veces crudos comentarios sobre Marx y el marxismo que se encuentran en los escritos de Weber.[58] No tengo intención de entrar en el tema, excepto para dejar constancia de que es algo más complejo que lo que sugieren algunos comentarios corrientes, muy simplificados y dogmáticos. Simplemente el rechazo de Weber como «idealista», cuyo énfasis en el «espíritu» y comercio le llevó a ver «capitalismo» donde nunca había existido, es una caricatura, un juego de palabras vano. En sus notas de 1857, Marx escribió sobre «la *influencia civilizadora* del comercio exterior», aunque al principio sólo fuera un «comercio *pasivo*»,[59] en un pasaje que no puede dejar de recordarnos la tesis de Weber, de que el cambio arcaico del comercio pasivo al activo fue el primer paso hacia el abismo entre la ciudad occidental y la oriental. Para Marx (y Engels) nunca existió la duda de que el «capital comercial», las «ciudades comerciales» e incluso los «pueblos comerciales» (fenicios y cartagineses) fueran fenómenos antiguos muy extendidos, y que, en algunos casos, en la antigua Corinto, por ejemplo, el comercio llevó a una manufactura altamente desarrollada.[60]

Weber, como Marx, ponía en el centro de sus preocupaciones el fenómeno del capitalismo.[61] Que los dos análisis, en último término, divergieron profundamente, hasta llegar a un punto de conflicto, es innegable (sin contar con su violenta discrepancia en acción política y objetivos futuros). Las teorías de Marx eran «absolutamente intragables» para Weber «como proposiciones ontológicas». Por otra parte, no obstante, vio en la «interpretación de la historia por Marx mediante las diferentes formas de producción una hipótesis sumamente útil que permite conseguir notables progresos en el conocimiento del desarrollo de la sociedad industrial moderna».[62] En consecuencia, para las épocas preindustriales, y para la ciudad antigua especialmente, había entre ellos una gran parte de coincidencia parcial y acuerdo.

Como es de esperar, Marx nunca realizó una investigación sistemática sobre el mundo antiguo en general, y la ciudad antigua en particular. Sobre esto último, sus escasos y dispersos comentarios resultan todos ellos de la propuesta, que cité antes, de *La ideología alemana*, repetida en el primer volumen de *El capital*:

> La base de toda la división del trabajo que haya alcanzado cierto grado de desarrollo y haya tenido lugar en virtud del intercambio de mercancías es la separación de la ciudad y el campo. Bien se podría decir que toda la historia económica de la sociedad está resumida en el movimiento de esta antítesis. Pero, por el momento, no entraremos en esto.[63]

No sólo «por el momento», añadiría yo: en el corpus entero de Marx no se volverá a encontrar, sobre la ciudad antigua, más que algún comentario ocasional, propuestas sobre tipos ideales, más o menos weberianas en substancia.[64] Así, leemos en los *Grundrisse*: «En el mundo antiguo, la ciudad con su territorio es la totalidad económica ... La ciudadanía urbana se resuelve económicamente con la simple fórmula de que el agricultor es un residente de la ciudad».[65]

No es éste el lugar para un análisis extenso de los paralelos (o las divergencias), pero otros dos ejemplos pueden ser útiles.

> El proletariado moderno, como clase, estaba ausente. Pues la cultura antigua, o bien seguía con la esclavitud como su centro de gravedad (como en la Roma republicana tardía), o, donde prevalecía el trabajo «libre», en el sentido de derecho privado (en el mundo helenístico y en el imperio romano), aún estaba impregnado por la esclavitud hasta un grado que nunca existió en la Europa medieval.

Eso es Weber,[66] pero pocos historiadores marxistas pueden estar en desacuerdo, razonablemente, salvo quizás en transferir los dos primeros siglos del imperio romano occidental a la primera de las alternativas.

> El poder militar estaba más estrechamente unido al crecimiento económico, quizá más que en cualquier otro modo de producción, antes o después, porque el único origen principal de la mano de obra servil era normalmente de prisioneros de guerra capturados, mientras que el aumento de tropas urbanas libres para la guerra dependía del mantenimiento de la producción, en casa, por obra de esclavos.

Eso es Perry Anderson, en un estudio reciente y sutil sobre marxismo,[67] y el paralelismo con Weber es evidente a partir del resumen, que ha dado ya, del punto de vista de Weber sobre el impacto de la *pax romana*.

Supongamos que se aceptara que estas propuestas —y otras que he sacado de mi examen de la historia de las teorías sobre la ciudad antigua— eran, por lo menos, lo suficientemente interesantes como para proseguir con el examen detallado de los datos disponibles, literarios, epigráficos, arqueológicos. ¿Cuáles son las implicaciones para una investigación histórica ulterior? Ni siquiera el historiador con mentalidad más inclinada a la sociología está dispuesto a detenerse en la formulación de tipos ideales. Las variaciones dentro de cada tipo, los cambios y evoluciones, las consecuencias en el alcance total del pensamiento y actuación humanos requieren una exposición detallada y concreta —exposición que podría ser, al mismo tiempo, una prueba para el tipo ideal.[68] Tal estudio no existe todavía sobre la ciudad antigua. Hay, claro está, un creciente número de «historias» de ciudades individuales, griegas y romanas, desde la edad arcaica hasta el fin de la antigüedad. Con apenas una excepción, sin embargo, carecen de un enfoque conceptual o esquema: cada cosa conocida, sobre el lugar que se está examinando, parece que tenga igual derecho: arquitectura, religión y filosofía, comercio y acuñación de moneda, administración y «relaciones internacionales». La ciudad

como ciudad queda desbordada. El modo de enfocar la cuestión es descriptivo y positivista, «recogiendo pruebas e interrogándolas con una mente abierta»: [69] las suposiciones inexpresadas sobre economía son normalmente «modernizantes». No menosprecio la contribución al conocimiento logrado con estos estudios, ni las dificultades inherentes al intento, ni tampoco los avances conceptuales que se han producido desde hace diez o veinte años.[70] Sin embargo, se da el caso de que las consideraciones que he suscitado, los resultados presentados por Marx, Bücher, Sombart y Weber, son periféricas, en el mejor de los casos, en el estudio usual de la ciudad antigua.[71]

Finalmente, creo que la historia de ciudades antiguas *individuales* es un *cul de sac*, dados los límites de la documentación disponible (y potencial), condición inalterable del estudio de la historia antigua. No es totalmente perverso ver una ventaja en la debilidad. Hay una crítica creciente dirigida a la historia urbana contemporánea, por permitir que el diluvio de datos oscurezca las cuestiones planteadas y sus objetivos,[72] peligro del que se ve libre, por suerte, la historia urbana antigua. Pero, ¿qué preguntas deseamos hacer sobre la ciudad antigua, tanto si pueden ser contestadas satisfactoriamente como si no? Ésta es la primera cosa que hay que aclarar, antes de recoger los datos empíricos, y no digamos, interrogarlos. Si mi evaluación de la situación actual es poco prometedora, no se debe a que me disgusten las preguntas que se hacen, sino a que normalmente no encuentro ni una sola pregunta que no pertenezca al ámbito de la erudición sobre el pasado: ¿qué grande?, ¿cuántos?, ¿qué monumentos?, ¿cuánto comercio?, ¿qué productos?

Para *comprender* el lugar de la ciudad como institución básica en el mundo grecorromano y su evolución, se ha de partir, seguramente, de dos hechos. Primero, el mundo grecorromano estaba más urbanizado que cualquier otra sociedad anterior a la época moderna. Segundo, la ciudad-estado, la unidad estrechamente trabada de ciudad y campo, siguió siendo el módulo básico, incluso después de que el componente estado de la ciudad-estado hubiera perdido su significado estrictamente original. Pese a ello, ¿siguió siendo una «ciudad de consumo»?

Que hubo tales ciudades de consumo en toda la antigüedad, es indiscutible. En el año 385 a. de C., Esparta derrotó a Mantinea en Arcadia e impuso como condición para firmar la paz que la ciudad fuera arrasada y la gente regresara a los cuatro pueblos en los que

había vivido antes. «Al principio estaban descontentos», comenta Jenofonte (*Helénicas*, V, 2, 7), «porque tenían que demoler las casas que poseían y construir otras nuevas. Pero cuando los propietarios estuvieron viviendo cerca de las fincas que poseían junto a los pueblos, y tuvieron una aristocracia y se vieron libres del peso de los demagogos, estuvieron contentos con el estado de los asuntos». Los comentarios políticos de Jenofonte son irrelevantes para mis propósitos; la viabilidad de las peticiones espartanas es lo que importa. Y cuando se restauró finalmente la ciudad de Mantinea, siguió siendo durante siglos un lugar de residencia de propietarios de tierras, como lo había sido cuando los espartanos la destruyeron.[73]

¿Fue Mantinea un caso típico? Capua, como nos dice Cicerón (*Sobre la ley agraria*, I, 88), fue conservada por los romanos victoriosos en interés de los agricultores de Campania, entre otras cosas para que, «cansados por el cultivo de las tierras, pudieran usar las casas de la ciudad». El constante crecimiento urbano en el centro y norte de Italia, durante la República tardía, produjo ciudades del mismo tipo.[74] Así fue la «romanización» de la región del Danubio, incorporada a la provincia de Panonia, bajo el imperio.[75] La propia Roma fue, como es natural, el prototipo de una ciudad de consumo, como lo ha sido a lo largo de toda su historia. También lo fue Antioquía, la cuarta ciudad del imperio: en el siglo cuarto se estima su población urbana entre 150.000 y 300.000; su territorio era por lo menos trescientas veces mayor que el área situada dentro de las murallas de la ciudad, y la base de su riqueza estaba en la tierra y en su lugar preeminente dentro del sistema administrativo imperial.[76] Los distritos fuera de la ciudad estaban llenos de pueblos, cada uno con su producción local y su distribución mediante las ferias rurales. Por lo tanto, explica Libanio (*Discursos*, XI, 230), «los habitantes de los pueblos tenían poca necesidad de la ciudad, gracias a los intercambios mutuos».

Las connotaciones actuales de la palabra «consumidor» no deberían inmiscuirse en esto ni inducirnos a error. Nadie pretende que las clases urbanas más bajas fueran una hueste de mendigos y de gente que vivía de subsidios, aunque se ha convertido en un pasatiempo favorito de los eruditos el «refutar» esa pretensión para la ciudad de Roma; sin embargo, tampoco hay que subestimar la extensión de la mendicidad, el desempleo y el hambre. La cuestión implícita en la noción de ciudad de consumo es si, y hasta qué punto, las

relaciones de la economía y del poder, dentro de la ciudad, se apoyaban en la riqueza generada por las rentas e impuestos que afluían hacia los habitantes, y circulaban entre ellos.[77] Incluso la ciudad de consumo por excelencia, Roma, requería innumerables artesanos y tenderos para la producción y circulación intraurbanas. En tanto que estaban involucrados en una producción de artículos pequeños, la producción, obra de artesanos independientes, de géneros vendidos al por menor para consumo local, no invalida la noción de ciudad de consumo.

Tampoco se pretende que, por los ejemplos que he dado —un puñado entre muchos casos disponibles—, fueran todas las ciudades iguales. Si se da el caso de que todas eran ciudades de consumo, en algunos aspectos, el paso siguiente en la investigación es examinar las variaciones respecto al tipo ideal, para establecer una tipología de ciudades antiguas. Consideremos Cízico, en el mar de Mármara, puerto y ciudad identificada por los historiadores como «una gran cámara de compensación para el comercio del Ponto Euxino (mar Negro)»,[78] famosa por sus monedas, de gran circulación, de «oro blanco» (electro). En 319 a. de C., en el curso de las guerras entre los sucesores de Alejandro, sufrió por parte del sátrapa de Frigia del Helesponto, un ataque por sorpresa que pilló a la ciudad indefensa, con muy poca gente dentro de las murallas, mientras que la mayoría estaba en los campos. No hay motivos para no creer a Diodoro (XVIII, 51, 1-2) a este respecto. Entonces, ¿en qué tipología incluimos a Cízico? A menos que nos contentemos con la consabida y poco significativa formulación serial («la vida económica» de Noricum «dependía de la producción agrícola, el pastoreo, la minería, la industria —especialmente toda la fundición de hierro y trabajo del metal— y comercio»),[79] es esencial un análisis factorial adecuado. Los factores pueden no coincidir a menudo con los modernos y las oportunidades de un análisis genuinamente cuantitativo y dinámico son pocas y suelen producir frustración; sin embargo, el procedimiento es inevitable.

No es mi intención enumerar en este ensayo las variables, o formular una tipología. Mucho de lo que yo incluiría, de todos modos, está implícito (y a veces explícito) en lo que ya he dicho —la extensión (y, en escasas ocasiones, la ausencia) del territorio agrícola perteneciente a la ciudad; el tamaño de la ciudad y su población; el acceso a las vías fluviales; la extensión y «localización» de

la fuerza de trabajo esclava; la autosuficiencia en fincas extensas; la paz o la guerra; el papel cambiante del estado con la evolución de los imperios territoriales amplios. No es una lista exhaustiva, pero bastará para nuestros propósitos. Apunta de nuevo a las cuestiones que distinguen la teoría de la erudición.

He llegado al final, refiriéndome todavía a *la* ciudad antigua. ¿Es una categoría justificable? La cronología sola no es un argumento a favor, como tampoco es argumento en contra la innegable variedad entre las ciudades antiguas. Mi defensa es simple. La ciudad no existe aisladamente: es parte integrante de una estructura social más amplia, una institución básica en el mundo grecorromano. A menos que —y hasta que— investigaciones concretas como las apuntadas demuestren, teniendo en cuenta las excepciones, que las ciudades grecorromanas no tuvieron todas factores comunes de peso suficiente para justificar tanto su inclusión en una categoría específica, como su diferenciación de la ciudad oriental y la medieval, considero que es metodológicamente correcto mantener la teoría de que la ciudad antigua era un tipo. Ahí puede verse, por lo demás, que la palabra «tipo» ha vuelto a deslizarse en el hilo de mi razonamiento, apareciendo en él como colofón.

CAPÍTULO 2

EL IMPERIO ATENIENSE: UN BALANCE

I

«Toda doctrina del imperialismo ideada por hombres es un resultado de maduras reflexiones. Pero los imperios no son construidos por hombres preocupados por reflexiones maduras.»[1]

Empiezo con este aforismo, cuya verdad se ha demostrado en el estudio de los imperialismos modernos, como antídoto contra la práctica usual de *empezar* una reflexión sobre el imperio ateniense con objetivos y motivos, y rápidamente deslizarse hacia actitudes, e incluso teorías, que suponen que los hombres que crearon y extendieron el imperio, empezaron también con un programa imperialista definido y con teorías sobre el imperialismo. Un ejemplo muy habitual del procedimiento que tengo en mente es el intento de fechar unas cuantas leyes y decretos atenienses (o apoyar una fecha propuesta) por lo que puede llamarse tono imperialista. Si son «duros», se arguye, huelen a Cleón y podrían fecharse hacia 420 a. de C., y no en la época del liderazgo más «moderado» de Pericles, entre 440 y 430.[2] Como el argumento no es circular, supone la existencia de un programa identificable de imperialismo, o, más bien, de dos programas sucesivos y conflictivos, y eso requiere una demostración, no una suposición.

Publicado por primera vez en P. D. A. Garnsey y C. R. Whittaker, eds., *Imperialism in the Ancient World*, 1978, y reimpreso con permiso de Cambridge University Press.

Segunda fuente de confusión es la innegable ambigüedad de la palabra «imperio». Derivado del latín *imperium*, «imperio» se relaciona con la palabra «emperador», y la mayor parte de la larguísima discusión, desde la Edad Media en adelante hasta los tiempos modernos, termina en un callejón sin salida tautológico: un imperio es el territorio gobernado por un emperador.[3] Todos sabemos que hay, y hubo en el pasado, imperios importantes no gobernados por un emperador, y no creo que sirva de nada hacer juegos de palabras para soslayar esa anomalía lingüística inofensiva. La sugerencia, por ejemplo, de desechar «imperio» como categoría en la historia de Grecia, y hablar sólo de «hegemonía», no me parece útil o provechosa.[4] De poco consuelo les habría servido a los melios, cuando los soldados y marinos atenienses cayeron sobre ellos, estar informados de que estaban a punto de convertirse en las víctimas de una medida hegemónica, no imperial.

Esto no equivale a poner en tela de juicio la legitimidad de los esfuerzos por diferenciar los imperios. Todos los términos clasificatorios amplios —«estado» es la analogía obvia— comprenden un extenso panorama de ejemplos individuales. El imperio persa, el ateniense y el romano se diferencian entre sí notablemente, como ocurre con los imperios modernos. Por eso se hace necesario, como con toda clasificación, establecer los cánones de inclusión o exclusión. Los que juegan con «hegemonía», me parecen que conceden un peso excesivo a las consideraciones puramente formales, que, si se adoptaran rigurosamente, fragmentarían la categoría «imperio» tanto que la volverían vacía e inútil. En este caso, el sentido común es lo que vale: han existido, a lo largo de la historia, estructuras que se clasifican en una clase única, en términos substantivos, a saber, el ejercicio de la autoridad (o el poder o el control) por un estado sobre otro u otros estados (o comunidades o pueblos) durante un largo período de tiempo. Estoy de acuerdo en que esto es impreciso, pero las instituciones humanas de gran envergadura sólo se pueden clasificar con cánones imprecisos: de nuevo cito «estado» como una analogía.

Un ejemplo, digno de mención, del enfoque formalista es el interés de algunos historiadores por definir y fechar el momento en que una asociación voluntaria de estados se convirtió en el imperio ateniense. El año 454 es una fecha favorita, porque, como generalmente se cree, fue entonces cuando el «tesoro de la liga» se trans-

firió de Delos a Atenas.[5] A lo sumo, tal acción fue un símbolo, una manifestación brutal de la realidad, pero no la propia realidad. La palabra «voluntaria» ni siquiera es un buen símbolo, y suscita en los historiadores extraordinarias contorsiones verbales. «Parece posible ir más allá y manifestar que, aunque la coacción de los miembros aparentemente se consideraba legítima —y probablemente también la imposición a los estados que no deseaban asociarse—, la reducción de los miembros, incluso de los que se declaraban en rebeldía, al estado de súbditos era contraria a la constitución.» [6] Los asuntos no mejoran rociándolos con terminología «weberiana»: «la dominación indirecta consiste en que se basa en, o intenta evocar, un interés de los gobernados en el proceso de ser gobernados».[7]

Tucídides, con su incomparable visión de la realidad, no la confundió con símbolos ni consignas. «Primero», escribe al empezar su narración sobre el medio siglo entre las guerras médicas y las del Peloponeso (I, 98, 1), «ellos [los atenienses] sitiaron Eion, junto al río Estrimón», todavía en manos persas, y luego la isla de Sciros, en el norte del Egeo. Sus poblaciones fueron reducidas a esclavitud y *sus territorios ocupados por colonos atenienses.* A continuación Atenas obligó a Caristo, ciudad de Eubea, a unirse a la liga: claramente el principio «voluntario» había tenido un recorrido muy corto. Pronto Naxos intentó abandonar la liga (es incierta la fecha exacta), pero Atenas la sitió y aniquiló. Naxos «fue la primera ciudad aliada que fue esclavizada en contra del uso establecido», comenta Tucídides (I, 98, 4), empleando su metáfora favorita para la interferencia ateniense en la autonomía de las ciudades sometidas al imperio.

Naturalmente, el imperio ateniense sufrió cambios importantes a lo largo de su existencia de más de medio siglo. Así ha ocurrido con cualquier otro imperio de una duración similar (o mayor) a lo largo de la historia. El establecimiento y explicación de los cambios es un tema histórico válido, pero me parece una equivocación la empresa de buscar un punto, en una línea continua, que nos permita decir que antes de él no había imperio y que lo hubo después de él. Caristo rehusó unirse a la alianza y se vio forzada a ella; Naxos intentó abandonarla y se le impidió por la fuerza. Y fueron sólo las primeras de muchas ciudades-estado en esa situación, sujetas a la autoridad de otro estado que actuaba para promocionar sus propios intereses, políticos y materiales.

No discuto que la «liga délica» (nombre moderno para el que no

existe referencia antigua), fue bienvenida cuando se creó en 478 a. de C., tanto por la popularidad de su llamamiento de venganza, como, fundamentalmente, por la necesidad de librar al mar Egeo de las fuerzas navales persas. Los persas habían invadido dos veces Grecia sin éxito, y nadie en 478 podía abrigar la menor confianza en que el Gran Rey aceptaría las derrotas pasivamente y no haría un tercer intento. El control del Egeo era la medida más claramente protectora, y Atenas consiguió afortunadamente el liderazgo de semejante empresa. A un ateniense, Arístides, se le encomendó fijar el montante de dinero, o el número de barcos equipados y tripulados, que cada estado miembro proporcionaría para la flota fusionada de la liga. Los atenienses facilitaron los tesoreros de la liga (*Hellenotamiai*) y el mando naval militar. En unos doce años (el número exacto depende de la fecha de la batalla del Eurimedonte, que ningún experto fecha más allá de 466 a. de C.), se había cumplido el objetivo formal de la liga. La flota persa de doscientas trirremes, la mayoría de las cuales eran fenicias, fue capturada y destruida en una gran batalla por tierra y por mar, en la desembocadura del río Eurimedonte, en el sur de Asia Menor. Con todo, la «liga» siguió existiendo sin un momento de vacilación, y su número de miembros creció, voluntariamente o por coacción, según cada caso, exactamente igual que antes de la batalla del Eurimedonte.

El principal responsable de la política ateniense en aquellos años, y comandante en jefe de la batalla del Eurimedonte, fue Cimón. Había mandado personalmente el ataque a Eion, y de nuevo tomó el mando, en 465 a. de C., poco después del Eurimedonte, cuando Tasos, la isla del norte del Egeo más grande y rica, intentó dejar la alianza. Después de un asedio de más de dos años, Tasos capituló y fue condenada a entregar su flota (pagando en lo sucesivo su tributo en dinero), a desmantelar sus murallas, a pagar a Atenas una fuerte indemnización, y a entregar los puertos y minas que poseía en tierra firme. Y Cimón, por supuesto, lejos de ser un «demócrata radical» o un «demagogo», como Pericles, y no digamos Cleón, representaba la aristocracia tradicional de Atenas, propietaria de tierras y más inclinada a la oligarquía. Si hubiera vivido más, no hay duda de que se hubiera opuesto a muchas medidas políticas adoptadas por Pericles y Cleón con respecto al imperio. Sin embargo, su oposición no se hubiera basado en motivos morales. No hay diferencia de «dureza» entre el trato a los pueblos de Eion y Sciros en los días de Cimón

y la propuesta de Cleón, casi medio siglo más tarde, de aniquilar al pueblo de Mitilene. Nuestras fuentes, de hecho, no indican que hubiera un solo ateniense dispuesto a oponerse a un imperio así, ni siquiera Tucídides, hijo de Melesias, o su pariente y homónimo, el historiador.[8]

Con seguridad, ni Atenas ni sus aliados imaginaron en 478 todas las consecuencias de la asociación, en su primera etapa, especialmente lo que ocurriría si un miembro decidía «separarse» de ella. Tampoco hoy día puede nadie saber cuáles eran las esperanzas o deseos de los individuos que decidían en Atenas. ¿Cuáles eran, por ejemplo, las aspiraciones a largo plazo de Temístocles o Arístides para Atenas y el poder ateniense? La liga délica fue el primero de muchos casos importantes, en la historia griega clásica, de la proclamación del panhelenismo, con o sin el nombre, «para justificar la hegemonía o dominio de una *polis* sobre las demás, proponiendo un objetivo común, la guerra contra los bárbaros».[9] Aunque la esperanza y las aspiraciones no implican un programa definido, su presencia en Atenas en 478 se demuestra no sólo por la rapidez con que Atenas adquirió el poder de tomar decisiones en nombre de la liga, sino también porque estaba preparada en poder, en barcos y psicológicamente para ejercer la fuerza en el sentido más estricto, para imponer sus decisiones y castigar a los recalcitrantes.

Con esto no pretendo subestimar la llamada panhelénica, como tampoco el temor real a futuras invasiones persas. La influencia de la ideología nunca ha de ser subestimada, y tampoco es fácil desenmarañar ideología y realidad. En un conflicto, ¿cómo se mide la importancia respectiva de los dos elementos al definir la decisión de un estado más débil? Un estado prudente podía salvarse «voluntariamente» de las temibles consecuencias de la resistencia y del sometimiento «involuntario», pero algunos no actuaron así. Una diferenciación jurídica británica antigua entre territorios cedidos y conquistados fue abandonada precisamente porque ambos coincidían la mayor parte del tiempo.[10] Faltándonos, como nos faltan, los datos del imperio ateniense con los que se podrían intentar estas diferencias sutiles, aún podemos examinar aquel imperio con operatividad, esto es, analizar, lo mejor y lo más concretamente posible, los modos de comportamiento observados, y valorar los logros y las pérdidas no sólo del estado imperial, sino también de los estados sometidos.[11]

Para este propósito, bastará una tipología escueta de las diversas maneras en que un estado puede ejercer su poder sobre otros, en beneficio propio: 1) restricción de la libertad de acción en las relaciones interestatales; 2) injerencia en los asuntos internos, tanto política como administrativa y/o jurídica; 3) servicio militar y/o naval obligatorios; 4) el pago de «tributo» de alguna forma, ya sea como suma global regular o como contribución agraria o de cualquier otro modo; 5) confiscación de tierras, con o sin la consiguiente emigración de colonos procedentes del estado imperial; 6) otras formas de subordinación o explotación económica, que pueden oscilar desde el control de los mares y decretos de navegación, hasta la entrega forzosa de géneros a precios más bajos que los imperantes en el mercado, y cosas semejantes.

El presente ensayo enfocará el tema de la economía del poder imperial. Con este enfoque no pretendo afirmar que la política del imperio ateniense no merece análisis o que la economía y la política eran aspectos separables o autónomos del asunto. Sin embargo, no tengo nada nuevo que aportar en el campo de la política exterior, excepto quizá preguntar: ¿por qué Atenas estaba tan interesada en convertir a otras *poleis* griegas en agentes subordinados en las relaciones entre estados y, en especial, qué beneficios materiales obtuvo Atenas (tanto si los previó deliberadamente o no) de su éxito en el empeño? La injerencia en los asuntos internos se comprende menos, en gran parte, por la insuficiencia de datos, y por eso me limitaré a lo que tuvo o pudo haber tenido un impacto económico inmediato.

A causa de la escasez y la parcialidad de las fuentes, no es posible una exposición histórica, y eso significa que no se puede considerar adecuadamente ni la evolución ni el cambio. Por lo tanto, si lo que sigue tiene una apariencia estática, no es porque yo sostenga el punto de vista, inverosímil, de que las relaciones entre Atenas y sus aliados se mantuvieran sin cambios fundamentales desde 478 hasta 404, sino porque no sé cómo documentar cambios significativos, ni cómo evitar caer en la trampa de la dureza de Cleón que ya he comentado. Tenemos la impresión, por ejemplo, de que durante años Atenas intervino, cada vez con más frecuencia y dureza, en los asuntos internos de algunos de sus súbditos o de todos ellos: ciertos casos criminales tenían que verse en Atenas, ante jueces atenienses; el derecho de acuñar moneda se prohibió durante un tiempo, y hubo otras medidas. Lo poco que conocemos sobre estos hechos reposa casi enteramente en hallazgos epigráficos, y aunque, normal-

mente, es posible ofrecer una explicación admisible para la introducción de una medida concreta en el tiempo de una inscripción concreta, ha habido experiencias excesivamente poco felices, cuando se desmorona la lógica con el descubrimiento de una nueva inscripción. Además, las fechas de algunas de las medidas más críticas, como ocurre con el decreto de la acuñación de moneda, siguen siendo tema de franca controversia.

Sabemos, además, que los atenienses desarrollaron una considerable maquinaria administrativa para el imperio, setecientos magistrados, dice Aristóteles (*Constitución de Atenas*, XXIV, 3), aproximadamente tantos como los dedicados a los asuntos internos. A parte de la sospecha que provoca la repetición del número 700, no existen razones válidas para cuestionar su exactitud. «No sabemos lo bastante como para decir que 700 es un número imposible» [12] es una opinión escéptica innecesaria. Y de nuevo las fuentes nos defraudan: los testimonios de la administración son casi todos epigráficos; no se remontan a antes del decreto de Eritrea (*IG* 1^2 10), probablemente de mediados de 450; y a duras penas permiten una ojeada a la división de funciones.[13] Aquí no se puede sacar ninguna deducción del silencio: no hay prácticamente inscripciones atenienses (que no sean dedicatorias) antes de la mitad del siglo quinto, e incluso el tributo queda fuera de lugar entre la imposición primitiva de Arístides y el año 454. Podemos suponer con seguridad, creo yo, que los magistrados administrativos (tanto militares como civiles, si es que esta distinción tiene algún significado en este contexto), fuera de los *Hellenotamiai*, empezaron a aparecer al menos en cuanto surgió la resistencia de los miembros de la liga, que su número se incrementó y también aumentaron sus deberes y poderes con el paso del tiempo. Con esta suposición no quiero dejar implícita una planificación sistemática o a largo plazo. Lo que sí es indudable es la existencia y envergadura de esta administración al final, no sólo muy numerosa según las normas griegas, sino también, al parecer sin que se haya señalado, relativamente más numerosa que la administración oficial de las provincias del imperio romano.

II

En cualquier estudio del imperio ateniense hay que considerar juntas dos de las categorías de mi clasificación —servicio militar-naval y tributo—, porque juntas fueron manipuladas por Atenas durante la mayor parte de la historia del imperio. Cuando se fundó la liga, los estados miembros fueron divididos entre los que contribuían con dinero y los que lo hacían con barcos, junto con sus tripulaciones. Con el paso del tiempo, el último grupo se fue reduciendo gradualmente, hasta que sólo quedaron dos miembros, Quíos y Lesbos, aunque consta que otros contribuyeron con unos pocos barcos para una campaña en algunas ocasiones posteriores, como hizo Corcira, aliado fuera de la liga. Carecemos de listas de los primitivos estados que contribuían con barcos, y también de alguna declaración de los principios según los cuales se asignaba una u otra categoría a los estados.[14] En general, parece obvio que se pedían barcos a los grandes estados marítimos, con las facilidades de un puerto propio, no a los estados del interior ni a los muy pequeños. También debió de jugar su papel el honor. En 478, en todo caso, Quíos o Lesbos no hubieran renunciado a la ligera a sus barcos de guerra, ni a todo lo que su posesión implicaba; unas pocas décadas más tarde, se aferraban patéticamente a la permanencia de su contribución en barcos como símbolo de «autonomía» en contraste con la gran masa de estados súbditos que pagaban tributo.[15]

Sin embargo, si bien los textos antiguos conservados no nos dan muchos datos sobre la situación cuando se fundó la liga, Tucídides es bastante explícito acerca de las razones del cambio de modelo: «su repugnancia a las campañas militares llevó a la mayoría de ellos, para evitar el servicio en el extranjero, a hacer pagos en dinero equivalentes al gasto de los barcos» (I, 99, 3). «Evitar el servicio en el extranjero» no se puede tomar en sentido literal; estos estados, en el pasado, no habían construido y equipado con hombres y todo lo necesario sus barcos de guerra sólo para repeler atacantes, y hay bastantes ejemplos de su buena disposición para «servir en el extranjero». Ahora, sin embargo, estaban sirviendo a un estado ajeno, imperial, bajo sus condiciones y su mandato. De ahí su repugnancia a dicho «servicio», que primero se mostró en su negativa a satisfacer la contribución exigida (Tucídides, I, 99, 1), y que, tras haberse hecho evidente en varias ocasiones el alto precio de la negativa, se

convirtió en la rendición más vil: la conversión de la flota de la «liga» en una flota ateniense en su sentido más estricto, pues parte de ella procedía de barcos confiscados a sus súbditos (Tucídides, I, 19) y otra parte era pagada con el tributo anual. Tucídides condena abiertamente a los súbditos por reducirse a sí mismos a la impotencia. Pero yo sugiero que la diferencia en poder naval entre 478 y, digamos, 440 era básicamente cuantitativa. El control ateniense sobre la flota asociada era ya casi total al principio, lo que justifica el juicio de H. D. Meyer, de que la liga fue «desde el momento de su creación un instrumento de coacción ateniense (*Zwangsinstrument*)».[16]

Más tarde consideraremos algunos de los objetivos de este instrumento. Aquí quiero examinar las consecuencias financieras, sin recurrir a las adivinanzas aritméticas que llenan la literatura erudita. Los pocos números que se encuentran en las fuentes conservadas son demasiado escasos, poco fidedignos y a menudo contradictorios para apuntalar las matemáticas, y los datos epigráficos aumentan la confusión más que ayudan a despejarla. Por tanto me limitaré a unas pocas consideraciones a modo de ejemplo, ninguna de ellas sujeta a un gran margen de error.

Primero, sin embargo, es necesario deshacerse de dos fetiches. Uno es un simple número: «El tributo originario totalizaba 460 talentos» (Tucídides, I, 96, 2). Se requiere una poderosa «voluntad de creer» para aceptar que esta cifra pueda ser verosímil, y una fe mística para hacer entrar en el total las contribuciones en barcos.[17] El consumo de ingenuidad en el intento de reconciliar 460 con otras sumas repartidas por las fuentes se podría perdonar, considerándolo un pasatiempo inofensivo, si no fuera porque aleja la atención de la realidad de la situación. El objetivo era una flota, no moneda; con todo, los eruditos discuten si Arístides empezó su plan con una previsión de 460 talentos o si simplemente terminó su trabajo con un aumento insignificante, que sumaba el total insignificante de 460. ¿Se puede sugerir con seriedad que, a comienzos del siglo V a. de C., cualquiera hubiera empezado la difícil tarea de reunir una flota de coalición, poniendo la previsión en dinero, no en barcos? Y, ¿de qué sirve una cantidad global de tributos, sin un total de barcos, de los que no hay rastros en nuestras fuentes?

Una dificultad más importante en los intentos de reconciliación se produce con los totales de los pagos, normalmente menos de 460 talentos, que aparecen (o son objeto de conjetura) en las «listas atenienses de tributos», grupo de inscripciones que son colectivamente mi segundo fetiche.[18] Su descubrimiento y estudio han sido, por supuesto, la mayor ayuda moderna para nuestro conocimiento del imperio ateniense, pero se ha hecho necesario insistir en que las «listas de tributos» no son sinónimo de imperio, y que no representan el total de la afluencia de dinero a Atenas, procedente del imperio. Creo que la única cifra de ingresos del imperio que se puede defender, tanto independientemente como por el contexto, es la que Tucídides (II, 13, 3) atribuye a Pericles al comienzo de la guerra del Peloponeso: 600 talentos. El tributo era el componente más fuerte, pero, desde el punto de vista de Atenas, era irrelevante fiscalmente si el dinero llegaba como tributo, como indemnizaciones o como ingresos de las minas confiscadas.[19] Pero incluso si mi fe en los 600 talentos resultara infundada, mi análisis de las implicaciones financieras del imperio no sufrirían por ello lo más mínimo.

La cifra de 600 talentos no incluía, con seguridad, el «valor en dinero» de las contribuciones en barcos, por entonces restringidas a Lesbos y Quíos. Para el primer período del imperio, sin embargo, es esencial conseguir alguna noción del peso relativo de los dos tipos de contribución.[20] Por desgracia, se desconoce el costo de la construcción y equipamiento de un barco de guerra; la cifra, citada a menudo, de entre uno y dos talentos, a mediados del siglo V es una suposición, pero servirá para nuestros propósitos. La vida normal de una trirreme era de veinte años o más, a lo que hay que contraponer el daño o la pérdida en tempestades, naufragios y batallas, todo ello muy variable de un año a otro, e incalculable. Luego estaba la partida más costosa, el pago de la tripulación, 200 hombres en números redondos en cada trirreme, de los cuales 170 eran remeros. Esto oscilaba entre un tercio a medio dracma, a principios del siglo V, a un dracma al día, al principio de la guerra del Peloponeso, o un talento por barco y mes en la tarifa más alta. De nuevo vuelve a haber demasiadas variables incontroladas: el número de barcos en servicio regular de patrulla, en servicio de guardia o con la misión de recoger los tributos; el número y duración de las campañas año tras año y el número de barcos de guerra que participaban en ellas; el número de días dedicados anualmente al entrenamiento, esencial para los remeros en las trirremes;[21] la participación de los barcos «aliados» en la actividad total de la liga en todos estos aspectos.

Por todo ello, hemos de intentar una valoración comparativa, sin

cifras precisas, y un caso bastante tardío nos servirá de punto de partida. En la primavera de 428 a. de C., diez trirremes de la *polis* lesbia de Mitilene llegaron al Pireo «de acuerdo con la alianza» (Tucídides, III, 3, 4). Las diez trirremes, escribe Blackman, eran «una pequeña escuadra en servicio de rutina; por supuesto, se hubieran podido pedir más, si hubiera sido necesario, para una campaña en particular».[22] Con todo, esta pequeña escuadra costó a Mitilene cinco talentos al mes de paga, al precio de media dracma, añadidos a los costos de construcción, mantenimiento, reparación y equipamiento. Las «listas de tributos» fragmentarias de los años 431-428 indican estos pagos de tributos anuales, en números redondos, de 10 a 15 talentos de Abdera, 10 de Lámpsaco, 15 o 16 de Bizancio, 9 de Cízico (todos con la tarifa más alta de las contribuciones registradas, no superada más que por media docena de estados, más o menos). La comparación con el costo de la tripulación de los barcos sugiere que, una vez que la flota persa fue destruida en el Eurimedonte, el cambio de barcos a tributo por parte de los estados súbditos fue una cuestión no de patriotismo y amor a la libertad, sino de finanzas públicas. Para los estados marítimos, el tributo a menudo significó un peso financiero reducido, y años más tarde, una reducción substancial. Una cifra comparativa puede ayudar a valorar la carga: el gasto anual medio en el Partenón, un templo muy caro, era de 30 a 32 talentos,[23] igual que el tributo más alto registrado, una suma que los tripulantes de doce trirremes habrían recibido como paga (con la tarifa más reducida) en una temporada de navegación de cinco meses (y había épocas en que los barcos de guerra permanecían en el mar fuera de la temporada «normal»).

Dos consideraciones compensatorias se establecen normalmente en el cálculo, como en la aseveración siguiente de Blackman:

> ... pero la paga iba, principalmente, si no enteramente, a sus propios ciudadanos. Una temporada larga probablemente significaba campaña activa, más que patrullas de rutina, y esto aumentaba las esperanzas de botín para compensar el gasto. Por consiguiente, es posible que esperaran cubrir sus gastos; y es probable que ocurriera así en los primeros años, al menos hasta después de la batalla del Eurimedonte y quizás hasta principio del 450.[24]

La consideración de «bienestar social» puede ser descartada sin más: no es una concepción del siglo v, especialmente entre las oligarquías

que aún controlaban algunos de los mayores estados marítimos: además, muchos de «sus propios ciudadanos» encontraron enseguida empleos de remeros en la marina ateniense. En cuanto al botín, que sin duda esperaban obtener mientras duraba la campaña y la lucha, no hay pruebas en las fuentes antiguas de que se hubiera producido alguna campaña durante el período tratado, excepto la del Eurimedonte. El silencio de las fuentes no es un argumento convincente, por una parte, pero además no me parece permisible llenar ese silencio con «es posible que esperaran cubrir sus gastos». En cuanto al Eurimedonte, es signo de la imaginación más descabellada pensar que la liga délica pudiera apostar su flota asociada, con sus hombres, y la independencia de Grecia en una importante batalla naval, principalmente, o incluso significativamente, por el botín que recogerían si ganaban.[25]

Los compromisos navales (y militares) a largo plazo eran caros —e imprevisibles para los participantes, aunque no lo fueran para los historiadores posteriores—, incluso los que suponían grandes ventajas para uno de los bandos. Se necesitó algo así como un año entero, desde abril de 440 hasta, aproximadamente, abril de 439, para que Atenas sometiera a Samos.[26] La isla entonces todavía contribuía con barcos y era capaz de juntar setenta barcos de guerra, cincuenta de ellos en condiciones de luchar, y lanzó la grave amenaza, real o supuesta, de ayuda de la flota «persa». Atenas envió varias flotillas grandes, quizá más de ciento cincuenta en total (parte de las cuales se desviaron contra la amenaza «persa»), y una tropa con equipos de asedio; también emplazó a Quíos y Lesbos para que hicieran efectiva su contribución, veinticinco trirremes las dos juntas el primer año, y treinta el segundo. Hubo victorias en ambos lados, y luego un sitio de ocho meses obligó a Samos a rendirse. Y se perdieron muchas vidas y material (incluyendo trirremes). El costo de la operación para Atenas ascendió quizás a los 1.200 talentos (aunque se ha alcanzado esta cifra con demasiadas enmiendas textuales, para mayor comodidad). Las condiciones del vencedor incluían una fuerte indemnización, pagada a Atenas, y la rendición de la flota samia, lo que marcó su desaparición definitiva de la lista de contribuyentes en barcos. Carecemos de detalles de la contribución de Lesbos y Quíos, pero cada mes les debió costar de 12 a 15 talentos de paga solamente, y no recibieron ni un duro por sus esfuerzos, ni en indemnizaciones ni en botín.

Las trirremes se construían con el objetivo de ser barcos de guerra, no aptas para otros usos. No se podían intercambiar con barcos mercantes o de pesca, ni había ningún otro empleo profesional para decenas de miles de remeros.[27] Por lo tanto, como los estados perdieron la libertad de hacer guerras, no tenía mucho sentido, y salía muy caro, construir, mantener y equipar una escuadra. Así intentaron aligerar su carga invitando a Atenas a que los cambiara a la categoría de contribuyentes en dinero, petición que no hubieran podido imponer a una Atenas poco dispuesta. Atenas aceptó, lo cual indica que podía permitirse la pérdida económica como precio de una flota totalmente ateniense, con todo lo que ello significaba en poder y satisfacción propia. Pudo permitírselo porque las finanzas del estado estaban en una situación saneada, gracias a los ingresos imperiales, directos e indirectos. No somos capaces de hacer las sumas, así como tampoco podemos calcular exactamente cómo se las arregló Atenas para poner aparte, como fondo de reserva, tan gran cantidad de ingresos públicos, que alcanzaban la cifra de 9.700 talentos en cierto momento (Tucídides, II, 13, 3). Es una pena, pero ello no cambia la situación.

III

El tributo, en su sentido estricto, es sólo uno de los medios de que dispone un estado imperial para sacar fondos de los estados sometidos, para su tesoro. Probablemente, no es ni el más usual ni el más importante, si se le compara, en especial, con el diezmo o el impuesto monetario sobre las tierras de los súbditos. De esto último no hay rastros en el imperio ateniense, y realmente sólo existe un ejemplo registrado de explotación estatal de propiedades confiscadas, el de las minas de oro y plata que Tasos tenía en tierra firme y le fueron quitadas después de su revuelta fallida.[28] Estas minas las siguieron trabajando personas particulares, como lo habían hecho antes —el caso más famoso es el de Tucídides (IV, 105, 1), que seguramente las poseía como herencia de sus antepasados tracios—, pero el estado ateniense tomó su parte de beneficios, lo mismo que de sus minas en el Laurion, en Ática.

Fue en el área del enriquecimiento privado, no en el público, donde la tierra tuvo importante papel en el imperio ateniense. El número de ciudadanos atenienses, normalmente de las clases sociales más pobres, que recibieron lotes de tierra confiscada o, al menos en Lesbos tras su fallida revuelta en 428, un «arriendo» substancial y uniforme (y por tanto arbitrario), aproximadamente equivalente a la paga de un hoplita por un año, de posesiones retenidas y trabajadas por los isleños, puede haber alcanzado la cifra de 10.000 durante el período imperial.[29] El tipo de explotación imperial más descarado, por tanto, benefició directamente a un 8 o 10 por ciento, quizá, del cuerpo de ciudadanos atenienses.[30] Algunas confiscaciones eran de lugares de donde se había expulsado totalmente a la población vencida, pero en muchos otros la población local seguía conservando su categoría de comunidad reconocida, y ahí el modelo de colono, que ha dominado tanto en la historia del imperialismo posterior, era evidente,[31] aunque más bien en embrión porque los asentamientos eran de corta duración.

Las colonias y cleruquías no reflejan toda la historia, aunque a ellas se ciñe la mayor parte de los relatos y testimonios del imperio, «demasiado ocupados en estudiar los atropellos del imperialismo ateniense a través de las instituciones oficiales y decisiones colectivas» para conceder el debido peso a la «acción de los individuos que tuvieron su papel en el concierto general».[32] Atenienses privados, la mayoría del extremo más alto del espectro social y económico, adquirieron propiedades rurales en territorios sometidos donde no había ni colonias ni cleruquías. Las pruebas son escasas, pero hay un fragmento lo bastante notable como para una mirada más atenta. En los fragmentos conservados del registro muy detallado, inscrito en piedra, de la venta, por licitación pública, de la propiedad rústica confiscada a unos hombres convictos de participar en el doble sacrilegio de 415 a. de C. —la profanación de los misterios y la mutilación de los hermes— estaban incluidas unas pocas fincas de tierras fuera del Ática, en Oropo, en la frontera beocia, en Eubea y Tasos, Abido en el Helesponto y Ofrineo en la Tróade.[33] Un grupo de posesiones, dispersas por lo menos en tres regiones de Eubea, pertenecían a un hombre, Eonias. Se vendió por 81 1/3 de talentos,[34] suma que hay que comparar con la posesión en tierras más extensas registrada en el Ática misma, la del banquero Pasión, que a su muerte, en 370/369 a. de C., según se nos dice, valía veinte talentos (Pseudo-Demóstenes 46, 13).[35]

Hay que insistir en que los hombres como Eonias no pertenecían

a las clases a las que se asignaba tierras en las colonias y cleruquías, y que las fincas liquidables por condena (o fuga) no estaban dentro de los bloques de las cleruquías.[36] Habían adquirido sus fincas por «inicitiava privada», aunque no tenemos idea de cómo lo hicieron. En todo el mundo griego de ese período, la propiedad rural estaba restringida a los ciudadanos, a no ser que una *polis* garantizara un permiso especial para un no ciudadano, mediante un decreto soberano, lo cual parece que se hizo en pocas ocasiones y en este caso sólo por servicios notables al estado. Es muy improbable que Alcibíades y sus amigos hubieran recibido individualmente este privilegio de parte de Oropo, Eubea, Tasos, Abido y Ofrineo, en agradecimiento por sus buenas acciones. Y es igualmente improbable que sólo estuvieran en este grupo privilegiado los participantes en las aventuras de 415. Si no fuera por el hallazgo fortuito de una serie de inscripciones fragmentarias, no habríamos conocido nada de toda la operación, aparte de cuatro o cinco observaciones generales espontáneas en las fuentes literarias; y, además, Eonias, que aparte de esto era un desconocido, resulta que fue uno de los atenienses más ricos de toda la historia de Atenas. Finalmente, ni siquiera tenemos ninguna idea del número de fincas poseídas en el extranjero cuando eran saldadas judicialmente para pagar las deudas de sus dueños: de las cincuenta víctimas, sólo unas veinte han sido identificadas en los fragmentos epigráficos que se conservan, y en los textos de que disponemos de ningún modo están las listas de todas las fincas.

Como ya he dicho, no sabemos cómo se llevaban a cabo estas adquisiciones. ¿Se obtenían «legal» o «ilegalmente»? Sólo la respuesta ateniense es clara: el estado ateniense aceptaba la legitimidad del título y vendía las fincas como propiedades de los hombres condenados. Que el imperio ateniense era el elemento ejecutivo me parece seguro: no necesito insistir en la ambigüedad del concepto «acción voluntaria»; estamos tratando aquí de hombres con influencias y poder dentro de Atenas, hombres que tenían que ser cortejados por los súbditos. Es incluso más seguro que se produjera un gran resentimiento en el imperio por esa violación del principio de monopolio ciudadano de la tierra; de ahí la concesión ateniense en el decreto fundador de la llamada segunda liga ateniense en 378/377 a. de C., de que ni el estado ateniense ni ninguno de sus ciudadanos podría «adquirir casa o tierras en territorio aliado, tanto por compra como por extinción del derecho de redimir una hipoteca o por cualquier otro medio en absoluto» (*IG* II² 43, 35-41). Nadie hubiera solicitado o acordado la inclusión de una prohibición tan terminante, a no ser que estuviera muy sensibilizada la opinión sobre este tema, lo cual se refleja en la formulación excesiva, y sólo se explica como resultado de la amarga experiencia de la «primera liga ateniense».[37]

IV

Cuando nos fijamos en la sexta categoría de mi clasificación, «otras formas de subordinación o explotación económica», nos sumergimos inmediatamente en el campo contencioso del «comercio y la política» griegos. Sobre esto he establecido y discutido mis opiniones largamente en otro lugar.[38] Mi interés principal en este momento radica en los resultados del poder imperial ateniense en ayudar a los atenienses a sacar provecho económico inmediato, distinto del derivado del empleo en la armada y las industrias relacionadas con ella o de la adquisición de tierras en territorios sometidos. Las ganancias indirectas eran inevitables: el poder siempre atrae beneficios, como en la tan cacareada plenitud y variedad de mercancías disponibles en Atenas, de las que obtenían ganancias exportadores, artesanos y vendedores. Muchos de estos últimos, sin embargo, no eran atenienses, y los rodios helenísticos tuvieron la misma situación ventajosa, sin el mismo poder político detrás de ellos. No obstante, es indiscutible que semejantes ganancias fueron un subproducto del imperio ateniense, aunque no se puede medir la magnitud de la ganancia, ni tampoco su lugar en la política ateniense, si es que lo tuvo; se puede deducir simplemente de su existencia. La *Handelspolitik* ('política comercial') no es sinónimo de *Machtpolitik* ('política del poder'), por mucho que los historiadores a menudo caigan en el error de identificarlas.

Se puede establecer el problema de este modo. El control del mar Egeo era para Atenas un instrumento de poder. ¿Cómo se empleaba ese instrumento para alcanzar objetivos, además de la recaudación del tributo, el asentamiento rural, la injerencia en las medidas políticas internas, la supresión de guerras de poca importancia y la eliminación más o menos completa de la piratería? Más concretamente, ¿se empleaba de hecho para otros objetivos distintos de los que acabo de enumerar, y especialmente para fines comerciales?

Dada la naturaleza de la economía antigua, se decidieron entonces dos de las formas más importantes y útiles de la explotación colonial moderna, esto es, el trabajo y las materias primas a buen precio; en lenguaje más técnico, el empleo, por coacción si era necesario, del trabajo colonial con jornales más bajos que los de casa, y la adquisición, otra vez por coacción en caso de necesidad, de las materias primas básicas a precios substancialmente más bajos que los precios del mercado interior. Una tercera forma de explotación que estaba disponible y tuvo tanta importancia en la Roma republicana, parece haber estado ausente en el imperio ateniense. Me refiero al préstamo de dinero con altas tasas de interés a las ciudades y estados sometidos, normalmente para proporcionar a éstos el dinero necesario para pagar sus impuestos (o tributos) al estado imperial. Las posibilidades de la *Handelspolitik* se reducen por tanto a las ventajas comerciales competitivas, buscadas por medios no económicos, es decir, por el ejercicio del poder sin manipular precios y salarios.

Las pruebas son muy escasas, casi inexistentes. En el segundo capítulo de su *Constitución de los Atenienses*, el Pseudo-Jenofonte subraya el argumento, repetido en el siglo siguiente con palabras contundentes por Isócrates (8, 36), de que la Atenas imperial «no permitió a otros surcar el mar, a no ser que estuviesen dispuestos a pagar tributo». Estos dos escritores son tan notoriamente tendenciosos que cualquiera de sus generalizaciones es sospechosa, pero no falsa *ipso facto*. No tan fácilmente desdeñable es la disposición, en el decreto ateniense del año 426 a. de C., que permitía a Metone, en el golfo Termeo, importar anualmente de Bizancio una cantidad fijada (desconocida) de grano, declarándolo ante los magistrados atenienses llamados *Hellespontophylakes* ('comisarios del Helesponto'). Permiso semejante se concedió por la misma época a Afitis (cerca de Potidea). Sólo dos textos, pero contribuyen de algún modo a documentar al Pseudo-Jenofonte y a Isócrates. Las inscripciones no dicen que Metone y Afitis no podían surcar el mar sin pagar tributo; dicen, a la vez, menos y más; ambas ciudades tenían garantizado el derecho de «navegar libremente», pero no podían adquirir el grano del mar Negro sin permiso ateniense.[39]

La presencia de los *Hellespontophylakes* implica que todas las demás ciudades estaban controladas de modo similar, o podían estarlo. Si los *Hellespontophylakes* representaban o no «un sistema de organización estricta»,[40] no se puede determinar, pero merecen más atención de la que suelen recibir. En potencia, con el apoyo de la marina ateniense, podían negar el acceso al mar Negro a todas y cada una de las ciudades griegas, y por tanto también el acceso a la principal ruta por mar no sólo del grano, sino también de los esclavos, pieles y otros productos importantes. ¿Cuándo fueron establecidos? Hay que resistir a la tentación de etiquetarlos como «medida de tiempos de guerra». No sólo porque esta etiqueta se basa en la falta de información, sobre la que ya he dicho bastante, sino también porque ignora el hecho de que muy pocos fueron los años posteriores a 478 que dejaron de ser «años de guerra».[41]

No sugiero que los *Hellespontophylakes* fueran introducidos en una época temprana de la historia del imperio. Después de todo, fueron sólo el remate de la estructura, una organización designada para conseguir un mar cerrado. Lo que sí sugiero es que semejante propósito era la consecuencia automática del poder naval, dentro del sistema de la *polis* griega, y que los atenienses debieron de tomar medidas en esta dirección, en todas las ocasiones y maneras en que fueron capaces de hacerlo y cuando lo encontraron útil.[42] A menos de ir a la guerra, no había instrumento más útil para castigar a los enemigos, recompensar a los amigos y persuadir a los «neutrales» a hacerse «amigos».[43] Y si el empleo del instrumento significaba ir a la guerra, *tant pis*. La revuelta de Tasos, según escribe Tucídides (I, 100, 2), surgió de una pelea «sobre los *emporia* de la costa tracia y las minas que los tasios explotaban». Esto ocurrió muy pronto, en 465 a. de C., y, aunque no conocemos el resultado del conflicto que dividió a Atenas y Tasos sobre los *emporia*, es difícil que no tenga que ver con las ambiciones de un «mar cerrado» del estado imperial, que luego se hizo cargo simplemente de los *emporia* después de la derrota de Tasos. Naturalmente, Atenas no tenía aún la capacidad para cerrar el mar que iba a tener más tarde, pero seguramente es incorrecto decir que el propósito era impensable en los años 60 y 50.[44] Esto es cometer otra vez el error de confundir hegemonía con imperio.

El problema, en suma, no es cuándo el «mar cerrado» resultó concebible, o si lo fue, sino cuándo y cómo Atenas fue capaz de cerrar el mar para su conveniencia. Y por qué. Como veremos pronto, los objetivos atenienses no requerían control total, aunque estuviera a su alcance. La advertencia corintia, en 432, de que los estados interiores pronto conocerían lo que los estados marítimos conocían

ya, que Atenas era capaz de impedirles llevar sus productos al mar y comprar a cambio lo que les hacía falta (Tucídides, I, 120, 2), es significativa, pero se ha de entender correctamente en términos prácticos. Así ocurre con el «decreto megarense». Ni siquiera los argumentos especiosos más monumentales tuvieron éxito a la hora de adulterar las simples palabras, repetidas tres veces por Tucídides (I, 67; I, 139; I, 144, 2), de que un decreto propuesto por Pericles en 432, entre otras disposiciones, excluía a los megarenses «de los puertos del imperio ateniense». Todos los argumentos elaborados acerca de la imposibilidad de bloqueo mediante trirremes y de la facilidad de «romper sanciones», por muy bien fundados que estén, carecen de importancia.[45] Los atenienses reclamaban el derecho de excluir de todos los puertos a los megarenses y podían hacer valer esa reclamación que *habían deseado*. La larga historia que empezó con Eion y Sciros era conocida por toda ciudad que tuviera un puerto, y había magistrados atenienses (así como también *proxenoi* y otros amigos atenienses) en cada ciudad importante con puerto.

Es evidente, y significativo, que Atenas no deseó *destruir* Mégara. Lo que deseaba, y lo consiguió, era perjudicar a Mégara, y al mismo tiempo declarar, abierta y enérgicamente, que estaba preparada para emplear implacablemente el «mar cerrado» como un instrumento de poder. El decreto de acuñación de moneda, cualquiera que sea la fecha que se le dé, fue exactamente el mismo tipo de declaración.[46] Las dos son expresiones de *Machtpolitik*, pero no de *Handelspolitik*, en el sentido normal del término. En este punto, hemos de introducir en la discusión la distinción, que Hasebroek formuló por primera vez con claridad en el campo de la historia griega, entre «intereses comerciales» e «intereses de importación» (especialmente comida, materiales para construcción naval, metales).[47] Atenas no habría sobrevivido como una gran potencia, o incluso como cualquier *polis* con alguna autonomía, sin una importación regular, a gran escala, de granos, materiales de construcción naval y metales, y pudo garantizar dicha importación gracias a su control del mar. Sin embargo, ni en un solo hecho mostró Atenas el más mínimo interés por los beneficios privados atenienses en este campo: no había Actas de Navegación, ni trato preferencial para los constructores navales, importadores o fabricantes atenienses, ni esfuerzos para reducir la extensa, quizá predominante, parte de comercio que estaba en manos de no atenienses.[48] Sin tales medidas, no puede haber *Handelspolitik*, ni «monopolio del comercio y tráfico».[49] Y a este respecto no hubo diferencia entre el terrateniente Cimón y el curtidor Cleón.

Muchas *poleis* griegas, y especialmente las mayores y más ambiciosas, sintieron una necesidad semejante de importación. Atenas pudo entonces bloquearlas parcialmente, si no completamente, y ése era el otro uso del «mar cerrado». Cuando los atenienses enviaron una flota en 427 a. de C. para apoyar a Leontini contra Siracusa, su objetivo real, explica Tucídides (III, 86, 4), «era impedir que se exportara el trigo de allí al Peloponeso». No se puede determinar, sin embargo, por las pruebas miserables de que disponemos, la frecuencia y las circunstancias con que Atenas usó su flota para fines semejantes a lo largo del medio siglo posterior a 478. La propia existencia de su armada normalmente era un alarde innecesario de fuerza, y no hay razón para pensar que Atenas bloqueara otros estados sólo por entrenarse o como diversión sádica. Ante la ausencia de motivos genuinamente comerciales y competitivos, la injerencia en las actividades marítimas y comerciales de otros estados se reducía a situaciones específicas, cuando surgieron *ad hoc* en el crecimiento del imperio. Sólo durante la guerra del Peloponeso (o así parece), guerra que alteró radicalmente la escala de operaciones y los intereses, se hizo necesario usar el instrumento del «mar cerrado». E incluso entonces, el volumen del tráfico en el Egeo era tan considerable para los atenienses en 413 a. de C. que suprimieron el tributo a cambio de un impuesto portuario del 5 por 100 (Tucídides, VII, 28, 4) *en un intento de incrementar sus ingresos*.[50]

Un movimiento constante de comida y otros materiales obviamente benefició a muchos atenienses individualmente. Pero la inclusión de estas ganancias en la rúbrica, «otras formas de subordinación o explotación económica», forzaría el sentido indebidamente.

V

«Atenas» es, naturalmente, una abstracción. Concretamente, ¿quién en Atenas se beneficiaba (o salía perjudicado) del imperio, cómo y en qué medida? En lo que sigue, me mantendré dentro de un estrecho marco, restringiendo «beneficios», «ganancias» a su sentido material, excluyendo los «beneficios» (que no dejan de ser im-

portantes) surgidos de la fama, el prestigio, el puro placer del poder. También omitiré los beneficios secundarios, como la atracción turística de toda gran ciudad imperial.

El punto de vista tradicional griego es bien conocido, ya que fue «cuantificado» por Aristóteles (*Constitución de Atenas*, XXIV, 3): la gente común de Atenas, las clases más pobres, eran la fuerza impulsora del imperio, y sus beneficiarios. Sus beneficios se enumeran con facilidad. A la cabeza de la lista está la gran extensión de tierras confiscadas a los súbditos y distribuidas de algún modo entre atenienses. Quizá tan importante es la armada: Atenas mantenía una flota permanente de 100 trirremes, con otras 200 en dique seco para emergencias. Hasta 100 se necesitaban 20.000 hombres, y, aunque no sabemos cuántos barcos se mantenían regularmente en el mar de patrulla y para entrenamiento,[51] o cuántos barcos estuvieron en campaña y por cuánto tiempo durante todas las batallas de los períodos 478-431 y 431-404, parece poco dudoso que miles de atenienses ganaban su jornal remando en la flota durante la estación navegable del año y que decenas de miles (incluyendo a muchos no atenienses) estuvieron comprometidos en campañas, por períodos más o menos largos, durante muchos años. Añádase el trabajo en los astilleros solamente, y el total de dinero que beneficiaba a los atenienses pobres era substancial, aunque no se puede medir; además, esto afectaba a un gran porcentaje del conjunto de los pobres.

En efecto, Atenas mantenía una armada antes de tener un imperio, y siguió manteniéndola después de perder el imperio, pero la experiencia posterior demuestra que, sin los ingresos imperiales, era imposible pagar regularmente una tripulación tan abundante. Lo mismo con el aprovisionamiento de trigo: Atenas consiguió mantener las importaciones en el siglo IV, también, pero en el siglo V todos sabían cómo el poder imperial garantizaba esas importaciones (igual que sostenía la armada), incluso si no todos conocían el texto del decreto de Metone o habían oído hablar de los *Hellespontophylakes*. Y siempre es el pobre el más amenazado por hambres y carestías.

Finalmente había retribuciones para los cargos, sobre lo que insistió mucho Aristóteles en su intento de cuantificación. Ningún otro estado griego, por lo que sabemos, practicó regularmente la remuneración de la ostentación de cargos públicos o distribuyó los cargos con tanta generosidad.[52] Eso resultó ser una innovación radical en la vida política, el remate de la democracia «periclea», que no tenía

precedentes en ningún otro lugar. Unas medidas radicales fundamentales requerían estímulos poderosos y condiciones necesarias sin precedentes. Creo que el imperio proporcionó el dinero necesario y también la motivación política.[53] «Los que llevan los barcos son los que poseen el poder en el estado», escribió el Pseudo-Jenofonte (I, 2), y ya he indicado anteriormente que este escritor poco grato no siempre deja de dar en el blanco con sus afirmaciones sentenciosas de propaganda.

¿Y qué ocurría con los atenienses más acomodados de las clases altas, los *kaloi kagathoi*? La paradoja, a los ojos de los modernos, es que ellos pagaron el grueso de los impuestos domésticos e integraron las fuerzas armadas. Con todo, como ya hemos visto, también sostuvieron el avance imperial de Atenas, seguramente no sin intereses idealistas o políticos en los beneficios recibidos por las clases bajas. ¿Cómo se beneficiaron? ¿Lo hicieron? El silencio es total en las fuentes literarias sobre este punto, excepto un pasaje notable de Tucídides (VIII, 48, 5-6). Durante las maniobras preparatorias del golpe oligárquico de 411, Frínico habló en contra de la propuesta de mandar llamar a Alcibíades y reemplazar la democracia. Es falso, dijo (en el resumen de Tucídides), pensar que los atenienses recibirían con agrado una oligarquía, pues «no veían razones para suponer que estarían mejor bajo los *kaloi kagathoi*, considerando que cuando la democracia había cometido maldades, había sido por instigación y guía de los *kaloi kagathoi*, que eran los principales beneficiarios».

Frínico era un personaje astuto y no estamos obligados a creer todo (o algo de) lo que dijo en un debate político. Sin embargo, Tucídides se apartó de su manera usual de plantear las cosas hasta límites poco corrientes para insistir en la agudeza y corrección de los juicios de Frínico,[54] y esto da nueva luz a sus asertos sobre los beneficios de la clase alta gracias al imperio. Por lo menos sugiere algo más que fama y poder por sí solos como objetivos de la larga serie de *kaloi kagathoi* que, empezando por Cimón, construyeron, defendieron y lucharon por el imperio. El enigma es que no podemos especificar cómo pudieron las clases altas ser las principales beneficiarias. Aparte de la adquisición de fincas en territorios sometidos, no puedo pensar más que en beneficios negativos. Es decir, las ganancias imperiales permitieron a los atenienses construir espléndidos edificios públicos y fundar la armada mayor de sus días sin añadir carga financiera a los que pagaban los impuestos. Y en el siglo IV se puso en

evidencia qué carga podía imponer la flota. Eso es algo, pero apenas suficiente para resolver el enigma que nos dejó Frínico.

Sea como fuere, la conclusión me parece convincente, en el sentido de que el imperio benefició directamente a la mitad más pobre de la población ateniense hasta un punto desconocido en el imperio romano o en los imperios modernos. Hubo un precio, por supuesto: los costes de un constante estado de guerra. Se perdieron hombres en las acciones navales, y a veces en las batalles terrestres, y muy contundentemente en el desastre de Sicilia. Los campesinos atenienses sufrieron las expediciones periódicas de los espartanos en la primera fase de las guerras del Peloponeso, e incluso más las de la guarnición permanente espartana de Decelia, en la década final de la guerra. La relación entre estos males y el imperio era clara, pero ¿qué conclusiones sacaron? La guerra era endémica: todos lo aceptaban como un hecho, y por tanto nadie discutía seriamente, ni creía, que la rendición del imperio hubiera aliviado a Atenas de las miserias de la guerra. La hubiera aliviado simplemente de ciertas guerras concretas, y la pérdida del imperio y sus beneficios parecía que no valían tan dudosa ganancia. La moral ateniense se mantuvo boyante hasta el amargo final, de acuerdo con su cálculo de pérdidas y ganancias.

VI

Sin duda los estados sometidos hubieran preferido la libertad respecto de Atenas más que su sometimiento a ella, suponiendo igual todo lo demás. Pero el deseo de libertad a menudo es un arma débil, y lo demás raramente es igual en la vida real. Me refiero no sólo a las dificultades asombrosas de organizar una revuelta con éxito —Naxos lo intentó y fue aplastada, Tasos lo intentó y fue aplastada, más tarde Mitilene lo intentó y fue aplastada—, sino también a las relaciones más complejas, inherentes a todas las situaciones de sujeción y dominación. «Los aliados (o súbditos)» son también una abstracción, como «Atenas». Atenas tenía partidarios en todas las ciudades sometidas.[55] En 413, antes de la batalla final de Siracusa, cuando la situación de la armada ateniense se había vuelto desesperada, los siracusanos ofrecieron a los contingentes aliados su libertad y un salvoconducto si desertaban. Lo rechazaron y aceptaron el

sino ateniense. Dos años más tarde, el pueblo de Samos reafirmó su lealtad a Atenas y siguió fiel hasta el amargo final.

No sabemos por qué Samos reaccionó así en 411, y los mitilenios de un modo opuesto en 428. Carecemos de la información necesaria. La historia del imperio revela en todas partes un modelo igualmente divergente: el punto de vista del estado imperial es más o menos unitario, mientras que en el otro extremo varía de comunidad a comunidad, y dentro de cada comunidad, de grupo a grupo. Entre algunos de los súbditos atenienses, el pueblo prefería una democracia respaldada por el poder ateniense, antes que una oligarquía en un estado autónomo. Eso podría ser una explicación de una reacción concreta (aunque Atenas no se opuso siempre a las oligarquías). Con respecto a esto, vale la pena recordar que no se nos dice nunca cómo se recaudaban los impuestos *dentro del estado tributario*. Si prevaleció el sistema griego normal de recaudación —y no hay razón para creer que no ocurriera así—, entonces el impuesto para Atenas lo pagaban los ricos, no el pueblo. Esta carga, por tanto, no debió causar ninguna preocupación al pueblo. En suma, los costos materiales soportados por los súbditos eran desiguales, y por lo general se nos escapa su peso e impacto.

En el relato de Tucídides de los debates en Esparta, que terminaron con una declaración de guerra contra Atenas, el historiador atribuye las siguientes palabras a un portavoz ateniense (I, 76, 2):

> No hemos hecho nada extraordinario, nada contrario a la naturaleza humana, al aceptar un imperio cuando se nos ofrecía, y luego al negarnos a abandonarlo. Tres motivos muy poderosos nos impiden hacerlo: honor, miedo e interés. Y no fuimos los primeros en actuar así. Siempre ha sido norma que el débil se ha visto dominado por el fuerte; además, nos consideramos dignos de nuestro poder.

Aquí no hay un programa de imperialismo, ni teoría; simplemente una reafirmación de la antigua creencia universal en la naturalidad de la dominación. Mirando hacia atrás, el historiador es libre de hacer sus propios juicios morales; pero no es libre para confundirlos con los juicios prácticos. Mucha literatura moderna se preocupa en exceso, incluso se obsesiona, al intentar determinar si Atenas «explotó a sus aliados en una proporción considerable» o «cuánta explotación y opresión tuvo lugar». Tales preguntas no se pueden

contestar, o acaso carecen de sentido. El imperialismo ateniense empleó todas las formas de explotación material disponibles y posibles en esa sociedad. Las elecciones y los límites venían determinados por la experiencia y por criterios prácticos, a veces por cálculos erróneos.

CAPÍTULO 3

TIERRA, DEUDA Y HOMBRE ACAUDALADO EN LA ATENAS CLÁSICA

Cuando el padre de Alejandro Magno, Filipo II de Macedonia, organizó a las ciudades griegas en la Liga de los Helenos, una tarea importante del cuerpo recién creado fue suprimir la sedición en el mundo griego. El catálogo de actos sediciosos incluía la redistribución de la tierra y la cancelación de deudas (Pseudo-Demóstenes, XVII, 15). Para Platón, estas medidas presagiaban al tirano y al demagogo.[1] Todos los ciudadanos de Itano, en Creta, juraron «no realizaré una redistribución de tierras o casas o solares de construcción ni una cancelación de deudas», en un juramento conservado en una columna de mármol de principios del siglo III antes de Cristo.[2] Anteriormente, una ley de Delfos consideraba un crimen, con la maldición como castigo, el simple hecho de proponer una de estas medidas en la asamblea.[3]

El asunto no es un cliché meramente retórico, sino la reflexión sobre una profunda preocupación, sólidamente enraizada en el carácter de la economía griega y la historia de los conflictos políticos griegos. Desde el siglo VIII a. de C., ininterrumpidamente durante más de quinientos años, hasta la conquista romana, los griegos estuvieron constantemente en movimiento, tanto como emigrantes (individualmente o en grupos) o como revolucionarios exiliados. Las colonias atenienses militares y agrícolas (cleruquías) del siglo V a. de C., que totalizaban 10.000 hombres o más en el momento álgido; [4] el

Reimpreso con el permiso de *Political Science Quarterly*, 68 (1953), páginas 249-268.

considerable número de mercenarios griegos del siglo IV, de los que los Diez Mil de Jenofonte no son más que el ejemplo más famoso; la guerra civil en la Esparta del siglo III, bajo Agis, Cleómenes y Nabis —éstos son ejemplos que se pueden repetir casi en cualquier momento de la historia helénica, si no siempre, con el mismo impacto dramático. Y era el hambre de tierra la fuerza impulsora. El hambre de tierra, a su vez, procedía frecuentemente de la expropiación privada, con la deuda como instrumento efectivo.

Es posible que el campesino obsesionado por la deuda sea en cierto sentido una figura universal, pero es a la vez la personificación de los factores económicos cambiantes; y, como éstos cambian, él también cambia de aspecto, a veces radicalmente. Aparte de las condiciones naturales, las variables significativas incluirían el mercado, el tamaño y tipo de la propiedad, los regímenes de tenencia de tierras, la división del trabajo entre ciudad y campo, la calidad y extensión de las facilidades y operaciones de crédito, la situación económica del prestamista, y el grado y clase de intervención del estado. Decir llanamente, con un relevante historiador económico, que «como el préstamo para gastos ... el préstamo agrícola se convierte en base de extorsión y opresión»,[5] es formular una generalización que, por muy válida que sea, también encierra una trampa para los que ignoran las variables. Eliminar esta trampa, en un punto concreto de la historia griega, es el objetivo de este artículo.

I

Solón es el primer nombre griego que nos viene a la mente cuando se mencionan juntas tierra y deuda. Poco después del 600 a. de Cristo, fue designado «legislador» en Atenas, con poderes constitucionales nunca vistos hasta entonces, porque la demanda de redistribución de tierras y la cancelación de deudas no podía seguir bloqueada por la oligarquía terrateniente, por la fuerza o con concesiones mínimas. En uno de sus poemas, Solón habló de la «tierra negra, de la que yo quité antaño los *horoi* afincados en tantas partes; y antes ella era esclava, y ahora es libre».[6] Precisamente qué medidas tenía Solón en mente, cuando escribió estas dos líneas, es objeto ahora de fuertes discusiones, como también la mayor parte de su programa de reformas económicas. Es cierto, sin embargo, que de

algún modo suprimió los gravámenes que estaban expulsando de sus tierras a los pequeños campesinos del Ática.[7] Los *horoi* eran mojones de piedra usados para señalar los límites entre propiedades colindantes. En cierto momento los atenienses dieron otro uso, completamente distinto, a algunos *horoi*, y era este segundo tipo de indicadores el que Solón quitó: los indicadores colocados en las fincas para hacer público el hecho de que estas propiedades concretas tenían que responder legalmente de sus deudas. En cierto sentido, los atenienses habían dado con un sistema muy brutal de conseguir algunos de los objetivos del registro moderno de títulos y contratos. El hecho de quitar las piedras simbolizaba liberación de los gravámenes.[8]

Pese a todo lo que hizo Solón por los campesinos de su tiempo, nunca pretendió, ni llevó a efecto, una prohibición permanente de préstamos avalados por la posesión de tierras. Los campesinos siguieron endeudándose, y ahora que ya no les estaba permitido ofrecer sus personas o sus familias como fianza —reforma permanente de Solón—, sólo su tierra les posibilitaba el préstamo. El uso de los *horoi* para conocimiento público continuó no sólo para las propiedades agrícolas, sino también, finalmente, para casas de la ciudad, cuando se presentaban como fianza. Los arqueólogos han descubierto más de doscientas piedras de este tipo en el Ática y en cuatro islas egeas dependientes de Atenas. Las piedras halladas se remontan al período 400-250 a. de C. Los textos de 222 de ellas han sido publicados hacia 1951, 182 de ellas en un estado de conservación suficientemente completo para ser analizadas.[9]

Un *horos* típico, traducido muy literalmente, reza así:

> [En el arcontado] de Praxíbulo [es decir, 315-314 a. de C.]. *Horos* de la tierra y casa presentadas como fianza a Nicógenes de [el demo de] Aixones, 420 [dracmas], según el acuerdo garantizado con Cleredemo de [el demo de] Ramno.[10]

Pocas piedras tienen textos más largos; la mayoría son más cortos, sólo en 27 o 28 se da una fecha, un acuerdo escrito se menciona sólo en 15, incluso se omite a veces el nombre del acreedor y el total de la deuda. Así, un bloque de mármol (*IG* II², 2.760) encontrado en la propia ciudad de Atenas dice, simplemente: «*Horos* de un taller [*ergasterion*] depositado como fianza, 750 [dracmas]» —tres palabras y un numeral en griego.

Un cuerpo tan concentrado, y homogéneo, de textos de una sola comunidad es una rareza en los materiales de las fuentes griegas. El tiempo también es significativo, porque el siglo IV a. de C., época en que hay que situar la mayoría de los *horoi*, es el siglo del «fracaso» de la ciudad-estado griega, comoquiera que los historiadores comprendan e interpreten ese fenómeno. Y ahí reside la trampa. El número considerable de *horoi* del siglo IV sirve regularmente para demostrar que, durante este siglo crítico, «los pequeños campesinos cayeron cada vez más en deudas, y se vieron forzados a menudo a abandonar sus fincas».[11] El recuerdo de Solón y el cuadro de la finca agrícola hipotecada de hoy día son fácilmente discernibles. De hecho, los *horoi* no nos dicen absolutamente nada del pequeño campesino y sus deudas; estaban colocados en las posesiones de los más ricos propietarios de tierras.

Pero, en primer lugar, ¿qué era una propiedad extensa en la antigua Atenas? La persistente falta de cifras en las fuentes es un ejemplo notable del enfoque no cuantitativo que caracteriza la literatura griega, siempre que toca asuntos económicos. Conozco exactamente cinco cifras de tierras en toda la literatura ateniense y ni una sola cifra aprovechable en las inscripciones atenienses. En un discurso forense, escrito algo más tarde de 330 a. de C., la finca de un hombre, llamado Fenipo, es dada en medida de longitud; la superficie tenía aproximadamente entre 285 y 400 hectáreas, según el contorno del suelo.[12] Luego está la finca del patrimonio de Alcibíades, de unas 28 hectáreas, de dimensiones equivalentes a la de un tal Aristófanes, no el escritor de comedias, confiscada por el estado en 390 a. de C.[13] En estos tres ejemplos, se rompe la norma y se dan las dimensiones porque los oradores deseaban insistir en que se trataba de propiedades extensas. La cuarta cifra es de unas 18 hectáreas, de una finca de Eubea entregada por el estado ateniense a Lisímaco, el hijo empobrecido de Arístides, en la última parte del siglo V a. de C.[14] Finalmente, hay una cifra de unas 6 hectáreas en un discurso fechado hacia 389 a. de C. (Iseo, V, 22). Esta última cifra se daba para subrayar el tamaño pequeño de la finca.

Hay buenas razones para creer que las propiedades entre 19 y 28 hectáreas, aunque no poco comunes, sobrepasaban el promedio. La finca de Fenipo estaba con seguridad en la categoría más alta, compartida con pocos atenienses. Según Dionisio de Halicarnaso, se hizo una propuesta, rechazada en 403 a. de C., de restringir los derechos políticos en Atenas a los terratenientes; propuesta que, si hubiera salido adelante, hubiera privado de los derechos civiles a 5.000 ciudadanos.[15] La cifra es difícil de verificar, pues Dionisio vivió 400 años más tarde, pero, si tiene alguna base, en realidad significa que sólo el 20 o el 25 por 100 de los ciudadanos atenienses carecían de tierras de cualquier tipo, al final del siglo V a. de C. Apoya algo este aserto el cálculo de que casi dos tercios de la población ciudadana vivían en los distritos rurales en el año 430 a. de Cristo, ligeramente más de la mitad un siglo más tarde; y muchos habitantes de la ciudad eran también propietarios de fincas.[16]

Puesto que ningún *horos* indica las dimensiones de la propiedad que delimita, la determinación de la categoría social de los terratenientes involucrados ha de ser necesariamente algo tortuosa. Treinta y dos piedras están vinculadas con dotes. En la ley ateniense la dote nunca llegó a pertenecer totalmente al marido. Bajo ciertas condiciones, la muerte de la esposa sin hijos, por ejemplo, la parte de la boda tenía que ser devuelta al padre o tutor. Para garantizar el retorno de la dote en casos semejantes, el que entregaba la dote a menudo pedía una fianza adecuada, normalmente en forma de bienes inmobiliarios. La propiedad seguía siendo del marido, pero, si se veía en la obligación de devolver la dote y no lo hacía, entonces podía perder la fianza, exactamente igual que si hubiera ofrecido esa parte de su propiedad para garantizar un préstamo. De los treinta y dos *horoi* que indican este tipo de situación legal, diecisiete dan el importe de la dote, que va de 300 a 8.000 dracmas, con la mediana de 1.900 y la media de 2.650.[17]

Estos números son fáciles de evaluar. No había ley que exigiera a un hombre dar una dote a su hija. Sin embargo, las presiones económicas y sociales no sólo hicieron las dotes más o menos obligatorias, sino que también tendieron a fijar el importe apropiado a cada rango social. Aproximadamente, de 3.000 a 6.000 dracmas parece haber sido el patrón aceptado para los atenienses más acomodados. Dotes ciertas de más de 6.000 dracmas son tan escasas que podemos decir que esa cifra era el máximo usual. Los *horoi* relacionados con las dotes nos llevan, pues, al mundo de los ciudadanos atenienses más ricos, de los realmente muy ricos. Sólo hay tres cantidades por debajo de 1.000 dracmas —una de 300, y dos de 500— y todavía son dotes muy por encima de las posibilidades de la parte más pobre de la población.

Las cantidades inscritas en los otros *horoi* representan deudas de diversas clases, pocas veces especificadas. Van desde una cifra baja como 90 dracmas hasta una alta de 7.000, con una media de 1.000. Para su aplicación más apropiada en el contexto presente, estas cifras requieren un ajuste al alza substancial. En primer lugar, la propiedad involucrada no tiene por qué haber sido por entero del individuo deudor. En segundo lugar, algunas de las deudas más pequeñas eran avaladas sólo por casas. Las deudas avaladas por la posesión de fincas, en otras palabras, han de tener una media substancialmente mayor que 1.000 dracmas. Ni siquiera eran posibles para los campesinos pequeños deudas de 1.000 dracmas, como tampoco dotes de la misma cantidad. En 322 a. de C., el general macedonio Antípatro, deseoso de establecer una oligarquía en Atenas, impuso la posesión de una finca de 2.000 dracmas para tener derecho a votar y ejercer un cargo, con lo cual privó de derechos civiles a la mayoría de los ciudadanos.[18] Si suponemos que la hacienda marcada por un *horos* valía normalmente al menos el doble del importe de la deuda —suposición que se apoya en algunas pruebas—, entonces más de la mitad de estas fincas caían dentro del rango aristocrático definido por Antípatro.

Lo sorprendente es que, una vez eliminados los *horoi* como prueba de la disminución del pequeño campesino y de la concentración creciente de las propiedades agrícolas en la Atenas del siglo IV, no nos queda ninguna otra prueba. Un examen de las autoridades modernas, citadas antes en esta discusión, revela que la imagen que ofrecen del paso de una economía de pequeñas haciendas a otra de grandes haciendas por la mediación de créditos agrícolas proviene de la combinación de dos argumentos: una lectura errónea de la significación de los *horoi*, unida a un análisis de la economía agrícola (necesidades de capital, mercados, y cosas semejantes) que corresponde a una agricultura moderna, no a la de la antigua Grecia, y que se apoya en bases inexistentes en las fuentes griegas. Finalmente, parece que nos vemos reducidos a la convicción de que los pequeños campesinos «deben de haber» sido expulsados de su tierra en el siglo IV, como lo habían sido en el VII. Pero, ¿por qué? De acuerdo con las mejores estimaciones de población, el número de los ciudadanos creció constantemente en el siglo IV (al menos, hasta 322 a. de C.), después de su fuerte disminución durante las guerras del Peloponeso; la tasa de urbanización parece que no fue mayor

que la de crecimiento; ni tampoco hay prueba alguna del incremento del tamaño de las familias. Y más importante, no hay rastros en Atenas de una auténtica reivindicación, por parte de unos —ni de temor por parte de otros—, de redistribución de tierras y cancelación de deudas en ningún momento, durante el siglo.[19] A este respecto, Atenas no era característica en el mundo griego, como demuestra el programa de la Liga de los Helenos.

Que el siglo IV vio el final de la polis griega clásica, es indiscutible. Que la *polis* democrática había perdido parte de su vitalidad, incluso donde conservaba una existencia formal, es evidente. Que en Atenas los ricos vivieran más cómodamente, y los pobres más miserablemente, es posible. Pero que todo esto tuviera algo que ver con un cambio en el régimen de propiedad de la tierra, parece erróneo casi con toda seguridad.

II

«Cuando hay un préstamo en juego —escribió el peripatético autor de un libro de *Problemas*, atribuido a Aristóteles— no existe el amigo, pues si un hombre es un amigo, no presta, sino que da.» [20] Este juicio ético, como la recomendación de Platón (*Leyes*, 742 *c*), de que los préstamos con interés fueran prohibidos por completo, ya no coincidía total y literalmente con las normas imperantes en Atenas, pero reflejaba aún un fondo de solidaridad aristocrática, que siguió siendo operativa en los siglos V, IV y III a. de C. Tenemos indiscutibles testimonios de ello, por ejemplo en el caso de Apolodoro.

A la muerte de su padre, Pasión, el más famoso de todos los banqueros atenienses, y el de mayor éxito, Apolodoro se vio envuelto en una serie de maniobras legales, probablemente en los años 368-365 a. de C., contra un tal Nicóstrato y un hermano suyo. Nicóstrato había sido capturado en una batalla, y luego rescatado. Había conseguido devolver 1.000 dracmas del dinero del rescate, pero no pudo juntar el resto y se le amenazó con la esclavitud, de acuerdo con la ley ateniense sobre el tema. En esta situación, llamó en su ayuda a su amigo de juventud, Apolodoro. Lo que ocurrió, lo cuenta Apolodoro de este modo:

«Nicóstrato —dije ...— puesto que actualmente no puedes encontrar la cantidad entera del dinero, ni yo tengo más dinero que tú mismo, quiero prestarte de mi propiedad tanto como desees, y lo hipotecarás por la cantidad de dinero que te haga falta; puedes usar el dinero durante un año sin interés y pagar a los extranjeros. Cuando hayas recolectado el préstamo-*eranos*, como tú mismo dices, deja libre mi propiedad.» Al oír esto, me dio las gracias y me pidió encarecidamente que actuara lo más rápido posible ... Por tanto, hipotequé mi casa de inquilinos en Arceasas de [el demo de] Pambotadai, a quien este hombre me recomendó, por la cantidad de 1.600 dracmas, con un interés de 8 óbolos por mina al mes [es decir, 16 por 100 al año].[21]

El préstamo-*eranos*, que Nicóstrato tenía que resolver para devolver el dinero a Apolodoro, era un recurso familiar y muy usual en todo el mundo griego. Era un préstamo amistoso ofrecido por un grupo *ad hoc* (más apropiadamente, una pluralidad) de individuos; se caracterizaba no sólo por el hecho de participar un grupo, sino también por la ausencia de interés y por una provisión de fondos para la devolución a lo largo de unos años, a plazos regulares. Todos recurrían a los *eranoi*, desde los esclavos que conseguían dinero de este modo para comprar su libertad (más a menudo era el amo quien reunía el préstamo), hasta los ricos propietarios de tierras y los jefes sociales de la comunidad. El estar dispuesto a conceder préstamos ocupaba un alto rango entre las virtudes cívicas y sociales;[22] estaba en perfecta consonancia con el lema peripatético de que «si un hombre es un amigo, no presta, sino que da». El discípulo y sucesor de Aristóteles, Teofrasto, reflejaba la misma noción cuando pintaba a un fanfarrón como alguien que con su ábaco sumaba la fantástica cantidad de diez talentos (60.000 dracmas), en *eranoi* pagados (*Caracteres*, XXIII, 6).

Nicóstrato necesitó ayuda financiera para librarse de los que le habían rescatado. En el mejor conocido, probablemente, de todos los ejemplos atenienses de deuda personal, el caso ficticio de Strepsíades en *Las nubes* de Aristófanes, el rico, maduro y anticuado campesino fue a ver a Sócrates para aprender a estafar a dos acreedores, a los que había pedido prestadas 1.500 dracmas para la compra de caballos —no animales de granja, subraya el comediógrafo, sino caballos de exposición para el lujo ostentoso de la esposa e hijo de Strepsíades, socialmente ambiciosos.

Un tercer ejemplo de préstamo nos es dado en otro juicio de Apolodoro, proceso afortunado contra el general ateniense Timoteo, para recuperar un total de casi 4.500 dracmas, que Pasión había prestado a aquél en varias ocasiones entre 373 y 372 a. de C. Según el demandante, Timoteo se hallaba en una situación financiera desesperada, cuando Pasión, por amistad, le prestó varias cantidades con las que cumplir sus compromisos, contraídos en el curso de sus actividades militares y políticas, en beneficio del estado. Los préstamos se habían hecho sin testigos ni documentos, carecían de garantía, y no devengaban intereses. A la muerte de Pasión, el general negó la existencia de los compromisos, por lo cual Apolodoro le puso pleito, como heredero de su padre.[23]

Eranoi, rescate, lujo superfluo, problemas financieros personales de generales en el turbulento siglo IV: el modelo que sobresale es el de tomar prestado para fines improductivos. La distinción entre préstamos personales, de lujo, y préstamos de negocio, productivos, no es siempre fácil de hacer. «Desde un punto de vista histórico —señala Sieveking— la diferenciación ... sólo se hizo posible cuando el mercader empezó a tener cuentas especiales para la gestión de los compromisos de su negocio, y cuando la empresa se distinguió claramente de la hacienda familiar privada.»[24] Apolodoro tenía el derecho de demandar a Timoteo, porque la «empresa» de Pasión y su hacienda familiar eran una y la misma cosa; no había distinción, de hecho o legalmente, entre la propiedad bancaria y la riqueza personal del banquero. La reclamación de Apolodoro contra el general se apoyaba en su calidad de hijo y heredero, no en la continuidad de la banca, con la que nunca tuvo ninguna relación. No obstante, la diferencia entre préstamos personales y préstamos de negocio surge con gran nitidez, especialmente cuando las transacciones que estamos considerando se contraponen a préstamos marítimos, que eran, sin duda alguna, operaciones de negocio en ambos sentidos.

Parece haber sido casi una regla fija de la práctica comercial ateniense, atribuible a los grandes riesgos del tráfico marítimo y a la acumulación inadecuada de capital líquido, que los mercaderes usaran fondos prestados, totalmente o en parte, para sus empresas marítimas. En el siglo IV a. de C., del que procede nuestra información sobre préstamos a riesgo marítimo, se puede ver un patrón establecido. Los préstamos muy pocas veces, o nunca, excedían las 2.000 dracmas; se hacían para la duración del viaje (semanas o meses, no

más); los artículos del contrato estaban detallados, y siempre por escrito; las tasas de interés eran altas, incluso se oía hablar de una cifra anual del 100 por 100; quien corría con todos los riesgos del viaje, pero no los del fracaso económico, era el prestamista, que se quedaba con el barco o la carga o con los dos, como garantía de pronto pago, cuando el barco estaba de regreso a salvo en el puerto de Atenas. Los préstamos avalados por la posesión de tierras, por el contrario, promediaban apenas una cantidad inferior a la máxima para los préstamos a riesgo marítimo y a menudo ascendían a cantidades superiores. Se convenían muchas veces verbalmente y sin intereses. Cuando se cargaba el interés, la tasa era aproximadamente del 10 al 18 por 100. Parece que un año era el plazo corriente, quizás el acostumbrado. Y, por supuesto, la clase de riesgo inherente a las transacciones de préstamos a la gruesa no existía.

La información disponible, sin embargo, es demasiado escasa para cualquier exposición estadística. Pero es significativo, incluso decisivo, que, en los ejemplos que conocemos por nuestras mejores fuentes —los oradores atenienses—, siempre que se tomaba en préstamo una cantidad substancial con el aval de bienes inmobiliarios, el objetivo del que tomaba el préstamo no era crematístico. A veces los atenienses acomodados no tenían reparos en aceptar préstamos, avalándolos con sus bienes, por razones crematísticas, pero la pauta era inconfundiblemente otra muy distinta, «para cubrir las necesidades convencionales de una clase social acostumbrada a gastos exquisitos».[25]

Entre las necesidades convencionales, en Atenas así como también en todos los primitivos sistemas socioeconómicos, destacaban las necesidades financieras del matrimonio, especialmente una gran dote. Un tercio entero de los *horoi* están explícitamente relacionados con asuntos familiares; y, de los demás, no se puede saber cuántos se relacionaban también con ellos, debido a los textos y a su lenguaje elíptico. Treinta y dos *horoi* indicaban fianza de dote, como hemos visto. Otros veintiuno estaban conectados con una institución conocida oficialmente como «arriendo de la hacienda familiar» (*misthosis oikou*). Si un tutor designado por testamento no deseaba administrar la hacienda de un niño o era incapaz de hacerlo, podía resolverlo arrendando la finca mediante subasta, bajo la supervisión gubernamental, durante la minoría del niño. El postor elegido era requerido por ley a ofrecer una fianza adecuada de bienes inmobiliarios, garantizando el pago de la renta anual y la devolución de la finca, cuando el huérfano alcanzara la mayoría de edad. Los veintiún *horoi* estaban en propiedades con un gravamen de este tipo. Los arrendadores, evidentemente, actuaban movidos por las ganancias, no por caridad. Sin embargo, estos textos no ayudan para nada a la discusión de las razones del endeudamiento de hombres acaudalados que *tomaron prestado* hipotecando sus propiedades. Aquí no se consideran los arriendos, y el *misthosis oikou* no era más que un arriendo en circunstancias especiales.

Aparte de la dote y el *misthosis oikou*, los *horoi* mantienen un silencio casi total sobre las razones del endeudamiento que anuncian. Pero los oradores y otras fuentes literarias dejan poca duda de que, en la mayoría de los casos, la obligación subyacente era semejante a las descritas por Apolodoro. Hay que poner un énfasis especial en que mientras que el préstamo moderno por hipoteca sirve especialmente para financiar la compra o la mejora de una finca específica, estas dos razones para pedir préstamos eran prácticamente desconocidas en Atenas.

Entre los griegos, las compras se hacían con dinero, tanto de hecho como legalmente. Las ciudades-estado griegas nunca reconocieron una promesa de venta y compra como un contrato que legalmente obligara, ni siquiera si iba acompañado de transferencia de posesión y pago parcial. A este respecto, la ley se limitaba a seguir el paso de la práctica corriente. Se hacían algunas compras a crédito, es cierto, pero eran la excepción y sólo recibían fuerza legal por una ficción, normalmente en forma de acuerdo de préstamo. Conozco exactamente dos referencias inequívocas en las fuentes atenienses a un terreno puesto como fianza para cubrir su precio de compra. Una es el *horos*, encontrado en un distrito rural y fechado en 340-339 o 313-312 a. de C. Marcaba una parcela que estaba gravada con dos mil dracmas, que se debían sobre el precio.[26] La otra está en un discurso (número treinta y siete) de Demóstenes, probablemente fechado en 346-345 a. de C., escrito para un pleito en un caso muy complicado, relativo a una instalación para el triturado del mineral en el distrito de las minas de plata del Ática, comprada junto con algunos esclavos con la ayuda de un préstamo de diez mil quinientas dracmas, la mayor —con mucho— de las transacciones con crédito privado registradas en Atenas.

El hecho es que no había en absoluto mercado de bienes inmobi-

liarios propiamente dicho en Atenas, y que la tierra no era una mercancía en una medida significativa. La lengua griega carece de vocablo para «bienes inmobiliarios». Tampoco existía palabra para «vendedor de bienes inmobiliarios» o «agente inmobiliario»; sí existían palabras para designar al «vendedor de granos», al «vendedor de perfumes», al «vendedor de pan», e incluso invenciones cómicas como el «vendedor de decretos» de Aristófanes, pero no para «vendedor de tierras» o «vendedor de casas». No conocemos a ningún ateniense que se ganara la vida comerciando con bienes inmobiliarios. La propia ciudad no mantuvo ningún registro regular de las propiedades ni de ningún tipo de transacciones sobre las propiedades. Esto explica por qué un acreedor colocaba un *horos* para protegerse de posibles complicaciones legales, evitando así que el propietario cayera en la tentación de tomar préstamos sobre su tierra ya cargada con gravámenes, o de alienarla. Un presunto comprador o prestamista no podía consultar registros de escrituras o títulos, pero podía ver las piedras indicadoras.

No hay ni un solo texto ateniense disponible para ilustrar la práctica moderna de hipotecar propiedades para conseguir fondos con la intención de construir o mejorar. En total no hay ni una docena de referencias en ningún contexto de la literatura griega con el propósito de incrementar el valor de una finca o unos bienes raíces urbanos. Y las pocas que se encuentran dispersas en las fuentes, atribuyen los resultados al celo, trabajo duro, moderación o alguna otra cualidad moral, más que a una inversión de fondos o manipulación de una directivo habilidoso para conseguir un cambio en la calidad y capacidad económicas de la propiedad.

Un grupo de documentos es especialmente instructivo en este sentido. Era costumbre normal que las asociaciones atenienses de culto, públicas, semipúblicas y privadas, alquilaran sus tierras a campesinos particulares con contratos de arrendamiento a largo plazo (de diez a cuarenta años). Unos veinte acuerdos individuales y modelos se han conservado en piedra. Están bastante detallados: entre las disposiciones que hay en algunos están las cláusulas que requieren del arrendatario la restauración de la propiedad al acabar el período de arrendamiento, con el mismo número de árboles y viñedos que había recibido, la reparación de los edificios, la tala de olivos de un modo determinado, el empleo del barbecho, y cosas así. Sólo una vez se mencionan mejoras en el sentido propio del término, y ello ocurre en uno singularmente inexpresivo. El contrato de arrendamiento, en el siglo IV a. de C., de un jardín propiedad de los adoradores del héroe Físico, concedía al arrendatario, que lo tomó con un plazo de treinta años, el derecho de hacer cualquier construcción que desease, a sus expensas, en una parte fijada de la propiedad. Al acabar el plazo, tenía que llevarse el tejado, los marcos de puertas y ventanas, a no ser que se hubiera convenido de antemano en lo contrario.[27]

Que las tierras de labranza se mantuvieron durante muchos años en el mismo nivel de operaciones, se revela muy claramente en los inventarios del templo de Apolo en Delos.[28] Cualquiera que fuese la razón que impedía al templo delio promocionar sus tierras de labranza, no era la falta de dinero, pues el templo lo poseía en grandes cantidades, que en parte atesoraba, mientras que el resto lo ponía en préstamo, siempre al 10 por 100. Es posible que el ateniense acaudalado no tuviera dinero. Si era así, tampoco lo pedía prestado hipotecando su finca para su expansión económica. Su mentalidad no era productiva. Lo que distinguía al *plousios* del *penes* era la libertad de no tener que ganarse la vida; esta antinomia griega corriente tiene, en su significado, un matiz que difiere significativamente de nuestros «ricos» y «pobres». Para este par de palabras no hay traducción precisa en griego, excepto con un circunloquio. La riqueza era buena y deseable, en realidad necesaria para la vida del buen ciudadano. Pero su función era liberar a su poseedor de actividad y preocupaciones de tipo económico, y no proporcionarle una base para seguir esforzándose en adquirir más cada vez.[29]

Institucionalmente, un impedimento importante para construir un puente entre propiedad y dinero era el monopolio de la propiedad de tierras por parte de los ciudadanos. Todas las ciudades griegas reservaban el derecho de poseer tierras a sus ciudadanos; los no ciudadanos podían conseguir este derecho sólo mediante decretos especiales, y hay pruebas suficientes para saber que no se obtenían fácilmente estos privilegios, salvo en momentos de crisis muy graves. Los atenienses, en particular, conservaban celosamente su prerrogativa. Como es lógico, un hombre que no podía poseer tierra, tampoco podía aceptar tierra como fianza para una deuda; tal garantía hubiera carecido de valor si no se podía apoderar de la finca en caso de falta de pago.[30] Los no ciudadanos tuvieron un papel prominente en la vida económica de Atenas, especialmente en transaccio-

nes financieras. Como no ciudadanos, sin embargo, sus actividades financieras se veían aisladas de la base económica de la sociedad, sus bienes raíces. Podían arrendar granjas, casas y minas, pero no podían comprarlas ni hacer préstamos sobre ellas.

Por mucho que se pueda explicar la continua insistencia en el monopolio de los ciudadanos de los bienes inmobiliarios, el hecho es que en gran medida la tierra y el dinero siguieron siendo dos esferas separadas; para gran parte de la comunidad financiera, enteramente. Había veinte o treinta mil metecos (extranjeros residentes) y un número incalculable de transeúntes en Atenas. Su contribución a la vida económica de la ciudad era bien acogida, incluso buscada, más tarde. En el siglo IV a. de C., se introdujeron importantes cambios en el procedimiento legal para facilitar y acelerar la resolución de disputas en las que estaban involucrados, y para simplificar sus transacciones comerciales y financieras, y por tanto hacerlas más atractivas. Pero su exclusión de la propiedad rural se mantuvo intacta; por lo que sabemos, nadie propuso nunca un cambio de esa ley. Como consecuencia de ello, nunca existieron impulsos suficientemente fuertes para vencer la resistencia político-psicológica del lazo tradicional entre tierra y ciudadanía, y ni un auténtico mercado de fincas, una concentración significativa de propiedades, ni una explotación continua e intensiva de la tierra eran posibles al estar divorciados de la riqueza líquida.

III

El préstamo de dinero fue fundamentalmente no institucional y discontinuo. No hicieron su aparición ni empresas ni sociedades auténticas; las agencias existían de un modo rudimentario, pero eran, con mucho, la excepción. En una abrumadora mayoría de casos de deudas avaladas con tierras, el individuo X tenía una deuda directa y personal con el individuo Y, nada más.[31] Aunque hay poca información sobre estos últimos, parece seguro que sólo unos pocos eran, por vocación, prestamistas de dinero. De todo el siglo IV no se conocen treinta atenienses que se puedan identificar específicamente como banqueros, y ello es un reflejo de la poca frecuencia de la ocupación, no un defecto de nuestras fuentes. Muy a menudo los préstamos procedían de mercaderes y rentistas que aprovechaban una oportunidad particular para su beneficio, o de hombres ricos deseosos de ayudar a un amigo sin esperar devolución monetaria. A veces dos o más hacían un préstamo juntos. Su relación, como la existente entre el acreedor y el deudor, también era accidental y aislada. Así, los dos hombres que hicieron un préstamo de diez mil quinientas dracmas hipotecando una instalación de triturado de mineral y esclavos —caso ya citado— no eran ni socios en el negocio, ni siquiera amigos; y ésta es la transacción más importante de su clase que se conozca.

Del conjunto se saca la conclusión de que no se estableció continuidad ni una relación financiera racional; que el «límite de las facilidades crediticias» era asunto de murmuración y fama, no de análisis económico; y que no existía un medio de concentrar un fondo importante de dinero en manos privadas, por no citar los balances positivos, que superarían las cantidades relativamente pequeñas que una persona pudiera y estuviera dispuesta a aventurar en cualquier transacción de préstamo aislada. Cuando el préstamo era suficientemente importante y el acreedor un ciudadano (o uno de los escasos no ciudadanos a los que el estado había concedido el privilegio de poseer bienes raíces), a menudo solicitaba como fianza una finca o una casa, a veces incluso aunque se tratara de un préstamo amistoso, sin intereses. Esta costumbre no hay que confundirla con las inversiones en hipotecas.

En primer lugar, el préstamo a corto plazo era lo usual. Para el prestamista esto significaba un desembolso corto para una fuerte ganancia, no una inversión de capital a largo plazo. Para el que recibía el préstamo significaba la satisfacción de una necesidad personal o social, no la expansión de su capacidad económica. Si la simple cantidad de *horoi* de que disponemos ahora prueba algo, es que las deudas predominaban entre los atenienses acaudalados de los siglos IV y III antes de Cristo.

En segundo lugar, los asientos contables y el papel negociable eran desconocidos en la economía ateniense. El banquero era poco más que un cambista y prestamista; su sistema de depósitos y pagos no llegó a alcanzar siquiera el nivel de giro bancario. Muchas monedas disponibles nunca entraron en los bancos, sino que se quedaron en las casas o en tesoros enterrados. También el estado manejaba su dinero con un método rudimentario, de caja fuerte, repartiendo monedas a los magistrados apropiados cuando se necesitaban.[32]

Las transacciones verbales eran corrientes. Se desconocía el recibo: la presencia de testigos era prueba suficiente de un pago. «Algunos de vosotros —dice Demóstenes (27,58) a un jurado— ... visteis [a Teógenes] contar su dinero [un pago de tres mil dracmas] en el ágora.» Si existía un acuerdo escrito, se destruía y con ello se acababa el asunto. El procedimiento de asientos contables y, en menor medida, de papel negociable son esenciales para el pago a crédito y, a su vez, condición técnica necesaria si la economía tiene que crecer por encima de los límites estrechos, impuestos por la necesidad de tener que transportar grandes cantidades de monedas o lingotes. Y hay una conexión sencilla, lógica, entre la falta de negociabilidad y un sistema legal que se apoya en el estricto principio de las ventas al contado.

En tercer lugar, la fianza era substitutiva, no subsidiaria. En su forma primitiva, la fianza es siempre una substitución, una indemnización. X debe algo a Y, un objeto, dinero, un compromiso, que no devuelve, e Y acepta un substituto —tierra por dinero— para satisfacer totalmente la obligación de X para con él. La fianza ateniense se siguió usando de este modo hasta la conquista romana, y quizá después, durante siglos. Ocasionalmente se producían excepciones, cuando les interesaba a las dos partes, pero la idea originaria se mantuvo intacta. La fianza subsidiaria supone un pensamiento económico de un orden totalmente diferente. La fianza se convierte entonces en una garantía de pago, no en su substituto; la falta de pago provoca no una simple indemnización, sino una venta forzosa y una separación de los procedimientos, de acuerdo con los respectivos valores monetarios de la deuda y la propiedad. Entre substitución y subsidiariedad existe una profunda transformación económica. «No hemos de buscar en la propia ley de la fianza las razones del cambio. Éste llegó tan pronto como la comunidad reconoció el crédito ampliamente, y desarrolló diversas obligaciones y formas de acción.» [33] A la inversa, el fracaso en lograr el cambio sugiere el fracaso de la comunidad en reconocer (esto es, necesitar) el crédito ampliamente.

Requiere escasa demostración que un inversor deba tener fianza subsidiaria, así como negociabilidad. El prestamista ateniense corriente, accidental, no profesional, de dos o tres o incluso diez mil dracmas buscaba los beneficios de la amistad o un 10 o 12 por 100 junto con la devolución del capital, al final quizá de un año. Hubiera

preferido no tomar la fianza como substituto, no sólo por la molestia que supone la prescripción, sino porque era posible que se viera cargado, durante un tiempo considerable, con una finca o una casa que no le servían para nada, ni las deseaba. Si tomaba la fianza, bajo la ley, sólo podía ser como substitución, hasta la total y final satisfacción de la deuda.

Se dice corrientemente hoy día que la tierra era la «inversión preferida» en la Grecia antigua, porque era menos arriesgada que cualquier otra forma de «inversión». Resulta extraño, entonces, que las numerosas congregaciones de culto, cuya psicología no era con seguridad de especulación, no pusieran su dinero en tierras, sino que siempre lo emplearan en pequeños préstamos, cuando no lo atesoraban simplemente. Sólo se conoce un ejemplo de compra de propiedades por un grupo de estas características, y es del siglo I después de Cristo.[34] La inmensa mayoría poseía algunos bienes inmuebles, por escasos que fueran, *que habían adquirido invariablemente por donación*. Pero no «invertían» sus fondos en tierras, cuando buscaban un ingreso regular y seguro con el que hacer frente a los gastos de su actividad religiosa.

En la medida en que se prefería la tierra a otras formas de riqueza, la elección era psicológica, social y política: la tierra era la riqueza apropiada para un caballero y ciudadano con conciencia de su dignidad personal. No había ahí juicios económicos sobre inversiones, simplemente una mentalidad general no productiva. Pero cuando un hombre hacía un préstamo con interés, buscaba beneficios, no posición social, y quería en realidad recuperar y aumentar su dinero, no una substitución.

Cuando lord Nottingham, en el siglo XVII, dispuso que «el principal derecho del acreedor es sobre el dinero, y su derecho a la tierra es sólo como fianza para el dinero», la idea subsidiaria acababa de triunfar en Inglaterra.[35] Implícita en esa transformación estaba la idea de propiedad por la que todo se puede traducir fácilmente en dinero. El acreedor inglés posterior a Nottingham que aceptaba una finca como fianza subsidiaria, no pensaba mucho en ella como tierra sino como suma de libras esterlinas, ocultas en forma de tierras, valiosas para él sólo porque de esta forma su dinero difícilmente se le escaparía. Con exageración disculpable podríamos decir que su equivalente ateniense no veía más que la tierra.

Hazeltine ha interpretado el cambio de substitución e indemni-

zación a subsidiariedad y derecho de redención como una victoria, en parte por lo menos, de la clase deudora inglesa.[36] Está fuera de duda que su línea de razonamiento ofrece una analogía útil para la Atenas clásica. En tiempos de Solón hubo una clase deudora, que obtuvo en cierto modo una victoria. Pero el endeudamiento relativamente fuerte basado en tierras, de los siglos IV y III a. de C., fue sobre todo un fenómeno surgido dentro de una clase social. No se produjo, entonces, conflicto entre pequeños campesinos y usureros, o entre grandes propietarios y capitalistas mercantes. El usurero, por supuesto, no falta en el cuadro, pero a él —y las quejas contra él— los encontramos circulando entre los tenderos modestos y los artesanos, en la plaza del mercado y en el puerto, no en el campo. La legislación no modificó las tasas de interés. Platón propuso abolir el interés en sus *Leyes*. Pero lo hizo en tanto que filósofo, con una teoría ética totalmente sistematizada, no como portavoz de la clase deudora. No hay rastros en la Atenas clásica de ninguna agitación popular contra la usura, así como tampoco hay pruebas evidentes de una petición de cancelación de deudas —y los motivos son en ambos casos los mismos.

CAPÍTULO 4

LA LIBERTAD DEL CIUDADANO EN EL MUNDO GRIEGO

Los hombres han ejercitado su mente durante siglos, en vano, para encontrar una definición manejable de «libertad». No es mi propósito añadir otro intento más a la montaña de fracasos, porque no creo que el término se pueda definir en cualquier sentido normal de la palabra «definición», y esto por dos razones relacionadas entre sí. La primera es que el concepto de «libertad» (sólo) se puede formular apropiadamente como antítesis de «no libertad».[1] La afirmación, «X tiene un derecho», carece de contenido mientras no vaya acompañada de «Y tiene un deber correlativo». Mi segunda razón es que la gama de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones, y de sus correlativos deberes, falta de privilegios, responsabilidades e incapacidades, es demasiado vasta, en el conjunto de la actividad humana, y demasiado variada, no sólo de sociedad a sociedad, sino también entre los miembros de cualquier sociedad conocida. Los derechos reconocidos en una sociedad dada constituyen un haz de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones desigualmente distribuidos entre sus miembros, incluso entre los que se llaman «libres», por lo que una definición de libertad que los incluyera sería una tautología o una falsa representación de la realidad.[2] Un hombre que poseyera reivindicaciones, privilegios y poderes en todos los asuntos, en contra del mundo entero, sería un dios, no un hombre, parafraseando a Aristóteles.

Publicado por primera vez en *Talanta*, 7 (1976), pp. 1-23, y reimpreso con el permiso de los autores de la edición y del editor.

En lugar de una definición, empezaré a apuntar algunas de las dificultades analíticas inherentes a cualquier exposición sobre el tema, y la inestabilidad de los conceptos esenciales con el transcurso del tiempo. Empiezo con una cita de la afirmación clásica de lo que podríamos llamar la «posición libertaria», de John Stuart Mill. En la introducción de su obra *Sobre la libertad*, escribió:

> El objeto de este ensayo es afirmar un sencillo principio, destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control, ya sean los medios empleados la fuerza física en forma de penalidades legales, o la coacción moral de la opinión pública. Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, interfiera en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás ... La única parte de la conducta de uno cualquiera, por la que es responsable ante la sociedad, es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.

El «sencillo principio» de Mill se puede enunciar con facilidad, pero es menos fácil entrar en detalles: aunque sólo sea porque «propia protección», «perjuicio a los demás», resultan términos tan resbaladizos como la propia «libertad». Mill tuvo que reconocerlo más tarde en el mismo ensayo: «hay muchos actos que por ser directamente perjudiciales sólo a los propios agentes, no deben ser legalmente prohibidos, pero que, si se hacen con publicidad, constituyen una violación de las buenas costumbres, y, cayendo en la categoría de ofensas contra los demás, pueden justamente ser prohibidos».[3]

Esta restricción, por supuesto, desemboca en el conflicto sobre la relación entre ley y moral, que ha perdido poca intensidad, incluso en las sociedades permisivas de hoy. Mill se las arregló para mantenerla en el estrecho marco del «perjuicio a los demás». Incluso cuando ensanchó ligeramente la noción «ofensas contra los demás», no pasó de las «buenas maneras». Contrástese con este modo tenazmente negativo de abordar el problema, la siguiente selección de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada por

la Asamblea General de las Naciones Unidas, en 1948: «Cada uno, sin discriminación alguna, tiene derecho a un pago igual por un trabajo igual» (artículo veintitrés, sección dos), «Cada uno tiene el derecho de fundar, y formar parte de los sindicatos para la protección de sus intereses» (artículo veintitrés, sección cuatro), «la educación primaria será obligatoria» (del artículo veintiséis, sección uno).[4]

Estas cláusulas son un ejemplo de cómo abordar el problema de modo positivo; es decir, establecen exigencias individuales (para «cada uno», de hecho), que, por su propia naturaleza, disminuyen las de otros —en las dos primeras citas mías las exigencias de los patronos a la libertad de acción. De ahí que el hacer respetar estos derechos puede causarles «perjuicios».

John Stuart Mill llegó al final de un período de conflictos políticos intensos y codificó de forma extremada algunos principios de los vencedores. La solución central del conflicto (aunque no para Mill) se puede reducir, para nuestros propósitos, a la libertad del ciudadano respecto de la autoridad arbitraria de un monarca o un poder extranjero; una libertad, es importante recordarlo, en la que el sistema tributario y la autonomía de la actividad económica privada eran los principales componentes. Cuando se ofreció la corona inglesa a Guillermo y María, en 1689, la Declaración de Derechos que acompañó al ofrecimiento no sólo trataba de elecciones, juicio por jurado, ejército permanente y derecho a llevar armas, sino que también declaraba expresamente que «la recaudación de dinero sin el consentimiento del Parlamento es ilegal». Las estipulaciones eran todas concretas, no declaraciones abstractas de libertad o derechos, y reflejaban que la lucha con la corona había sido llevada a buen término.

Tanto la revolución norteamericana como la francesa, aproximadamente un siglo más tarde, tuvieron también sus causas próximas en un conflicto sobre impuestos y restricciones económicas diversas. El resultado trascendió estos intereses limitados —trascendió, pero no los eliminó. La revolución norteamericana produjo una retórica muy famosa, en el segundo párrafo de la Declaración de Independencia: «Creemos que estas verdades son evidentes por sí mismas, que todos los hombres nacen iguales, que han sido dotados por su creador de ciertos derechos inalienables, que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». La retórica quería

decir que no había que tomarlo en sentido literal: no «todos los hombres» puesto que se excluían los esclavos, numerosos; «inalienables» sólo con excepciones importantes, pues el derecho a la libertad no impedía la cárcel, ni el derecho a la vida la pena capital o el servicio militar obligatorio. La retórica se tradujo en propuestas prácticas en la Constitución, en donde hallamos la libertad de palabra y de creencias, etcétera, en las diez primeras enmiendas, conocidas colectivamente con el nombre de Bill of Rights (Ley fundamental), pero, no menos importante, es que leemos en la quinta enmienda que ninguna persona será «privada de vida, libertad o propiedad, sin el debido proceso legal, ni se hará uso público de una propiedad privada, sin una justa compensación». No hay referencias al derecho de propiedad en la Declaración de Independencia, pero «la búsqueda de la felicidad» implicaba claramente su existencia y su protección.

Desde la concepción de derechos propia de la Constitución norteamericana, fue largo y difícil el proceso para llegar a la concepción, muy distinta, de la Declaración de las Naciones Unidas, proceso lleno de debates, pero también de conflictos abiertos. En los Estados Unidos, para dar un ejemplo, se necesitó una enmienda a la Constitución, la decimosexta (no adoptada formalmente hasta 1913), para que el Congreso pudiera imponer una contribución sobre la renta, porque los tribunales habían sentenciado anteriormente que tal contribución era inconstitucional. No me propongo proseguir esta historia. He llamado la atención sobre ciertos aspectos contemporáneos del problema de los derechos y la libertad, sólo con la finalidad de sentar las bases de varios puntos de vista conceptuales y metodológicos que creo necesario formular expresamente en un informe de la situación de la Grecia antigua (más estrictamente, de la *polis* clásica, en la que la ciudadanía se adquiría por nacimiento, salvo en casos excepcionales; no voy a referirme a las ciudades griegas de las monarquías helenísticas o del imperio romano). Son lugares comunes. Mi justificación para extenderme en la exposición y documentación de tres de ellos, es que gran parte de las interpretaciones recientes de la literatura erudita me ha hecho caer en la cuenta de que es muy usual la tendencia a despreciar, ignorar e incluso mofarse de lo evidente.

1) Mi primer punto es que los derechos no son entidades fijas, sino variables condicionadas por la historia; que los llamados derechos universales, o inalienables, o naturales, son simplemente los

que favorece una sociedad dada, o un sector dado de una sociedad, o incluso un individuo particular. La dialéctica es que los «derechos naturales» específicos surgen como una petición positiva contra la autoridad, sólo para transformarse luego en argumento contra cambios posteriores en la ordenación social y política. La libertad se usó, en cierto momento, como argumento en contra de la contribución sobre la renta; ahora en cambio, se usa como un argumento en contra del derecho a pagar igual por igual trabajo. Se arguye que esto último no es lo tradicional, que no encarna ningún derecho moral *universal* (no se puede aplicar a los que no trabajan por una paga), que no obliga. La pobreza de tales argumentos requiere poca demostración.[5] La libertad de palabra tampoco fue siempre tradicional, asimismo tampoco puede aplicarse a mucha gente, y no siempre obliga.

2) Los cambios en el meollo de los derechos, que prevalecen en cualquier sociedad, empiezan normalmente con un conflicto sobre cuestiones precisas, no sobre conceptos abstractos o consignas. La retórica y las abstracciones llegan más tarde, y entonces se concretan. Consideremos *stasis*, guerra civil, en el mundo griego. Aunque la serie dominante de escritores griegos, de Tucídides a Aristóteles, la llamaban el mayor de los males, tuvieron poca repercusión sobre el pueblo griego, que siguió con sus *staseis* inexorablemente. ¿Por qué? Porque, según concluye Aristóteles en nuestro libro de texto sobre la *stasis* griega, el libro quinto de su *Política*, un sector de la comunidad buscaba más kerdos, 'provecho', 'ganancia', 'ventaja material', y más *time*, 'honor' (1.302 *a* 32): dos objetivos concretos, definibles. Los métodos empleados iban desde los medios políticos normales hasta la abierta guerra civil; el argumento intelectual, cuando lo había, se centraba en torno al concepto de igualdad, única abstracción que Aristóteles introdujo en su análisis.

3) Cualquier intento de obtener más derechos y privilegios para un hombre o una clase o un sector de la población determina necesariamente una reducción correspondiente de los derechos y privilegios de otros. En todas las sociedades que han existido hasta ahora, desde la expulsión del Jardín del Edén, los derechos han estado en pugna. Al menos en las esferas del comportamiento humano que llevan consigo bienes, poder u honor, las reivindicaciones y privilegios de un hombre son los deberes e incapacidades de otro hombre. Eso no es ni un ápice menos cierto si recurrimos al griego

y decimos *agôn,* como saben todos los que han leído a Píndaro fijándose en los valores expresados. Una ganancia en un lado automáticamente ocasiona una pérdida correspondiente en el otro lado, y, como es natural, provoca resistencia en este lado. Eso es lo que servía de base a la *stasis* en las ciudades-estado griegas, y la *stasis*, por definición, estaba limitada al cuerpo de ciudadanos, a los hombres libres, a los que ya tenían derechos que deseaban aumentar o proteger.

Una razón para su capacidad de permitirse una actividad tan fratricida era la presencia de otros que carecían de derechos. Sobre este asunto, la opinión griega era casi unánime: no había contradicción, en sus mentes, entre libertad para algunos y falta de libertad (parcial o total) para otros, no pensaban que todos los hombres nacen libres, muchos menos iguales. «No fue tarea fácil —escribió Tucídides (VIII, 68, 4) del golpe oligárquico de 411 a. de C.— unos cien años después de la expulsión de los tiranos, privar de su libertad al pueblo ateniense, un pueblo que no sólo no estaba acostumbrado a someterse, sino que, durante más de la mitad de este período, se había habituado a gobernar a otros.» [6]

Tucídides no pensaba en esclavos en este punto, sino en ciudadanos de las otras comunidades dentro del imperio ateniense. Cuando usaba el verbo «esclavizar» repetidamente como metáfora para el trato dado por los atenienses a los estados sometidos, estaba llevando el espectro de los derechos a un extremo: «libertad» se convertía en «falta de libertad», «esclavitud», en el momento en que la comunidad perdía su autonomía en los asuntos exteriores y militares. Normalmente, un grupo hacía pasar la línea divisoria mucho más cerca del otro extremo, la pérdida completa de lo que nosotros llamamos libertad personal.[7] No hubiera considerado a los *perioikoi* de Laconia faltos de libertad, aunque éstos, como los súbditos atenienses, carecieran de autonomía en los asuntos militares y exteriores. Tampoco, en el campo doméstico, habría considerado faltos de libertad a los numerosos metecos de Atenas, pese a los serios impedimentos que tenían, como su apartamiento de la vida política, su incapacidad para poseer fincas, su exclusión de las requisiciones estatales de grano y otros gajes públicos, su desventaja en ser llevados ante un magistrado por la fuerza cuando se les citaba para un juicio privado.

En suma, los ciudadanos poseían mayor participación en el conjunto de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones, que cualquier otra persona, aunque no todos los ciudadanos tenían igual participación. La libertad del ciudadano griego no se puede examinar únicamente como antítesis de la falta de libertad, de la esclavitud: hay que reconocer su puesto entre los libres. Hay que admitir, especialmente, que lo que nosotros llamamos normalmente privilegios o exenciones no son algo aparte de los derechos, sino una clase peculiar dentro del genérico «derechos», y por tanto un componente de la libertad. Una distribución pública de grano, regalo de un príncipe africano a Atenas, en 445 a. de C., provocó una depuración de la lista de ciudadanos, porque algunos no ciudadanos, inscritos falsamente como ciudadanos, reclamaban un privilegio al que no tenían derecho.[8] A primera vista podría parecer un ejemplo insignificante, casi una caricatura del tema de los derechos y la libertad, pero detrás de él se vislumbra una consideración más importante, esto es, el derecho positivo del ciudadano a la ayuda en el suministro de comida. De ahí que hubiera regularmente dos asuntos en la agenda de la primera reunión de la asamblea, en cada pritanía: la defensa de la ciudad y el suministro de trigo (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XLIII, 4). No hay duda de que pocos ciudadanos atenienses deseaban que los metecos pasaran hambre, pero sólo el ciudadano tenía el derecho de pedir que el estado ayudara a evitar tal eventualidad.

Uno de los privilegios más importantes del ciudadano griego era su libertad de tomar parte en la *stasis*. Y no soy frívolo ni perverso. Hace un cuarto de siglo Loenon formuló la aguda, y aún generalmente despreciada, observación de que «la ilegalidad no es simplemente el sello *constante* de la *stasis*. La etiqueta de *stasis* se aplicaba siempre también a grupos, existentes o nacientes, completamente legales, entre los cuales existían oposiciones o tensiones permanentes que no siempre estallaban de forma espectacular».[9] La libertad que no incluye la libertad de abogar por cambios es vacía. Así, la libertad de defensa que no incluye la libertad de asociarse con otros. Y el cambio, como ya he dicho, provoca la pérdida de algunos derechos de algunos miembros de la comunidad. Éstos resisten, y se produce la *stasis*.

Ahora bien, es inherente a una sociedad política —y la *polis* griega era una sociedad esencialmente política— que un conflicto sobre asuntos importantes, en cualquier esfera de la vida, se trans-

forme más pronto o más tarde en un conflicto político. Nuestras autoridades antiguas, por tanto, tratan de la *stasis* sólo a este nivel, como conflicto entre oligarquía y democracia, o como conflicto dentro de una minoría oligárquica, o entre fracciones democráticas. Pero entonces, lo mismo que ahora, la política era un modo de vida para muy pocos miembros de la comunidad. Incluso cuando tenemos en cuenta la satisfacción derivada del derecho de votar en la asamblea o de formar parte de un jurado, el hecho es que para la mayoría de la gente los derechos políticos son puramente instrumentales: son medios para alcanzar objetivos no políticos. Así son ahora los derechos tradicionales, negativos, como la libertad de expresión, la libertad de prensa o la de reunión. Son, comprensiblemente, los derechos más caros a los intelectuales, profesores, dramaturgos y periodistas. Pueden también convertirse en importantes para hombres corrientes en las autocracias: los problemas del buen soldado Schweik empezaron cuando dijo, en su café local, que las moscas habían dejado su huella en el emperador, refiriéndose al retrato que colgaba sobre el bar. No nos ocupamos aquí de tales sistemas. Cuando Aristóteles (*Constitución de Atenas*, XVI, 8) informaba que Pisístrato, acusado una vez de homicidio, era tan vehemente en mantener la ley que apareció en persona ante el Areópago para defenderse, pero que el acusador, asustado, no se presentó, el filósofo se permitió ahí el único chiste que conozco en el corpus íntegro de sus obras conservadas. La libertad bajo una tiranía no es un tema de discusión provechoso. En Esparta, creo, un ciudadano podría haber dicho sin peligro que las moscas habían dejado sus huellas en el rey Arquidamo, o en Lisandro. Pero, ¿podría haber defendido un cambio radical en la *agoge*, la abolición de las *syssitia* o la introducción de las monedas de plata? Ésta es una pregunta significativa, y, aunque su defensa hubiera sido un acto político, no lo habrían sido los objetivos que he mencionado.

Las discusiones modernas sobre el tema de la libertad griega están demasiado estrechamente, incluso obsesivamente, relacionadas con los derechos políticos y las libertades negativas. También están, creo yo, excesivamente concentrados en derechos abstractos, con poca atención a su vigor en la práctica. Si la broma de Aristóteles sobre Pisístrato y el imperio de la ley no parecen ejemplos convincentes, ofrezco la *isegoria*, el derecho de cada ciudadano a hablar y presentar propuestas ante la asamblea, tópico que ha producido recientemente una avalancha de artículos eruditos.[10] Éste era un derecho del que carecían los espartanos, pero, ¿qué ocurría en la práctica en la asamblea ateniense? Un Tersites ateniense del siglo v no habría sido golpeado por un noble a causa de su presunción; realmente, lo que habría ocurrido es que sus iguales le hubieran hecho callar a gritos.[11]

¿Por qué? Porque incluso el *demos* ateniense, pese a todos sus esfuerzos por conseguir el derecho de cada individuo a la participación total en la actividad del gobierno, aceptaba ciertos límites en el ejercicio de sus derechos políticos. Los atenienses extendían el uso del sorteo ampliamente, por ejemplo, y aseguraban la rotación de los cargos mediante la norma de un año de duración, pero eximían de ambas cosas a la *strategia*. El pueblo reclamaba la *isegoria*, pero dejaba su ejercicio a unos pocos. De nuevo hemos de preguntarnos, ¿por qué?, y parte de la respuesta reside en el hecho de que el *demos* reconocía el papel instrumental de los derechos políticos y finalmente estaba más interesado por las decisiones positivas, y se contentaba con su poder para dirigir estas decisiones gracias a su capacidad para seleccionar, despedir y castigar a sus dirigentes políticos.[12] A este respecto, se veían favorecidos por una igualdad importante y genuina: la igualdad de voto. Dondequiera que hubiese una asamblea popular en Grecia, prevalecía el principio de «un hombre, un voto». No existía ningún grupo votante con más peso, como en la asamblea de centuriones romanos, por ejemplo, o en los Estados Generales franceses.

Al emplear frases como «el *demos* aceptaba», «el *demos* reconocía», por supuesto no quiero sugerir que hubiera elecciones deliberadas después de un examen apropiado y sopesando las salidas y posibilidades en los términos usados por mí, bastante abstractos y conceptuales. La historia de los conflictos por conseguir derechos políticos nunca ha sido así. Hubo diversos momentos críticos en la prehistoria e historia de la democracia ateniense: la crisis que produjo las reformas de Solón, la toma del poder de Pisístrato, el conflicto que produjeron las reformas de Clístenes, los problemas internos provocados por las dos invasiones persas, la *stasis* de finales del 460 que vio el asesinato de Efialtes y que llevó a Atenas al borde de la guerra civil. Cada uno de estos momentos fue un conflicto, un choque público, centrado en soluciones específicas concretas, no en teorías abstractas sobre derechos o libertad.

Los antagonistas presentaban su retórica, como es natural, y yo no subestimo la retórica política, expresión de la ideología básica. Si hubiera que elegir un término como «estandarte» de la democracia, finalmente victoriosa, sería la palabra *isonomia*, que tiene dos connotaciones diferentes.[13] La predominante es «igualdad a través de la ley», sinónimo virtualmente de «democracia»,[14] y por tanto empleada normalmente en el contexto de los derechos políticos. Pero el otro significado, «igualdad ante la ley» nos introduce en otra esfera de comportamiento. «Con las leyes escritas», dice Teseo en las *Suplicantes* (versos 433-437) de Eurípides,

> los desposeídos y los ricos
> tienen el mismo derecho.
> Los débiles pueden contestar
> al fuerte, cuando reciben un insulto.
> Y el inferior, si está en su derecho,
> vence al superior.[15]

No se puede exagerar demasiado la audacia y rareza de esta noción. Los republicanos romanos nunca la admitieron ni la desearon nunca en serio, y los emperadores romanos la rechazaron abiertamente.[16] No hay razón en principio para que una oligarquía no hubiera aceptado la igualdad ante la ley en las relaciones privadas y hay pruebas de que en algunas oligarquías griegas así ocurrió.[17] Luego, con la desaparición de la *polis* griega independiente, el mundo occidental tuvo que esperar hasta tiempos recientes para que la doctrina fuera reafirmada y vuelta a introducir. Y la experiencia moderna, incluida la nuestra, nos ha mostrado que no existe un principio más difícil de poner totalmente en práctica, que el de la igualdad ante la ley. ¿Cuál era la realidad en la Grecia antigua?

Para empezar, existía una grave desventaja técnica: no había suficiente maquinaria gubernamental para este propósito. En gran parte, en el caso de disputas legales públicas, y casi enteramente en las privadas (incluyendo muchas acusaciones de lo que nosotros llamamos «crímenes», asesinato, entre otros), la reparación legal dependía del esfuerzo personal desde las citaciones iniciales hasta el cumplimiento final de la sentencia. Al principio de su año de mandato el arconte ateniense proclamaba mediante el heraldo que cada uno al final del año seguiría con la propiedad y control de lo que tenía al comienzo (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, LVI, 2),

pero el arconte carecía de poder para hacer cumplir esa intención en contra de un sinvergüenza obstinado y demasiado poderoso. El esfuerzo personal es un procedimiento factible entre iguales: inclina mucho la balanza en el caso de desiguales.[18]

Consideremos el comportamiento del rico Midias, hijo de Cefisodoro. En 349 a. de C., Demóstenes tomó a su cargo, como liturgia, la preparación de un coro masculino para las Grandes Dionisíacas del año siguiente. Su viejo enemigo Midias, entonces, se empeñó en desbaratarle el proyecto, incluyendo un asalto nocturno a la tienda de un orfebre con la intención de destruir las prendas y coronas de oro que se habían preparado para el coro, el soborno del corifeo para evitar los ensayos adecuados y una serie de gamberradas en el propio festival. El coro de Demóstenes no ganó el primer premio y el orador recurrió a la vía judicial contra Midias. En el curso de su largo discurso dirigido al jurado, dijo lo siguiente (XXI, 20): algunas de las víctimas anteriores de Midias «permanecieron silenciosas porque estaban acobardadas por él y su insolencia, sus secuaces, su riqueza y todos sus demás recursos; otros prefirieron citarle a juicio y perdieron; otros, todavía, llegaron a un acuerdo con él». Demóstenes ganó el caso; e inmediatamente llegó a un acuerdo con Midias, por tres mil dracmas (Esquines, III, 52).

El discurso de Demóstenes contra Midias ha puesto en apuros a los eruditos modernos. Lo han ignorado, rechazado, descartado, como si fuera un borrador de un discurso no pronunciado en un caso que nunca llegó a juzgarse; no por las pruebas del discurso en sí, sino —por lo menos hay que creerlo así— por la repugnancia en creer que tales cosas ocurrieran en la Atenas clásica y que un sinvergüenza rico quedara impune, y también por la resistencia a creer que el gran Demóstenes se hubiera degradado hasta el punto de dejarse comprar tan barato por Midias.[19] Semejante incredulidad es menos evidente con respecto al punto de vista opuesto, repetidamente afirmado por los escritores de panfletos, teóricos y poetas cómicos griegos, de que los jurados atenienses aprovechaban cualquier oportunidad para saquear a los ricos. «Los veredictos del tribunal —leemos— equivalían a puras arbitrariedades, que no se podían vencer a causa del procedimiento primitivo y la pedantería de los abogados.» [20] Estas palabras son de un profesor de Hamburgo, no del oligárquico anónimo, autor de la obra del siglo v conocida con el nombre de la *Constitución de Atenas*, pero un estudio deta-

8. — FINLEY

llado de los discursos forenses conservados muestra que la conclusión se basa en ideas políticas preconcebidas, análogas a las del Pseudo-Jenofonte, y en ideas profesionales preconcebidas de un jurista europeo moderno.[21] Midias no tenía miedo de ser saqueado, y con razón: la fortuna familiar siguió tan intacta que permitió a sus hijos cumplir liturgias costosas, medio siglo más tarde del asunto con Demóstenes.[22]

Atenas no era Utopía. Allí cometían injusticias, tanto los individuos como los cuerpos oficiales. En la práctica, ni la evocación de ejemplos individuales, ni la aceptación literal de la retórica, en ambos lados, nos permiten valorar la *isonomia.* Dudo que sea posible hoy, con las pruebas disponibles, hacer una valoración aceptable, con todos los matices necesarios. Pero hay una esfera en la que podemos estar seguros de que la norma era desigualdad, no igualdad, ante la ley. Me refiero a la ley de la deuda, que recaía pesada y unilateralmente sobre el deudor moroso. Su propiedad se veía sujeta a expropiación forzosa, aunque después del debido proceso, y en muchos estados griegos también su persona.[23] Solón terminó con el cautiverio personal en Atenas, y la magia del nombre de Solón induce a olvidar que era un legislador ateniense, no griego. El influjo de Solón en la teoría e ideales políticos fue grande, pero tuvo menos impacto sobre lo legal fuera de su ciudad natal. La cancelación de las deudas y la redistribución de tierras fueron las peticiones «revolucionarias» constantes de las ciudades griegas. Los deudores son «muy peligrosos» cuando una ciudad sufre un asedio, escribió el capitán mercenario Eneas (XIV, 1), en el siglo IV a. de C.

La incompatibilidad entre libertad y peticiones de igualdad es un dogma conocido, a lo largo de toda la historia de la teoría política. Sin embargo, hubo muchos griegos que creían que la incompatibilidad fundamental era entre libertad y desigualdad, aunque no se encuentren fácilmente entre los que escribieron libros. En el campo político, en su sentido estricto, se dieron pasos para crear una igualdad artificial, y en Atenas llegaron a los límites más extremos: incluyeron el uso generalizado de selección mediante sorteo, la remuneración de los cargos, la rotación anual de dichos cargos, el ostracismo. Pero había límites: es difícil imaginar que la educación y el ocio necesarios para la jefatura política se pudieran distribuir con igualdad, y nadie lo intentó. Es igualmente difícil imaginar recursos tendentes a conseguir una igualdad artificial en la esfera

jurídica, en las relaciones privadas entre individuos, dejando aparte tanto la abolición como la igualación de la riqueza. Y ninguno intentó llevarlo a la práctica, aunque un raro escritor utópico, Faleas de Calcedonia, expuso la realización de una solución intermedia.[24]

Sin embargo, es absurdo desechar el procedimiento judicial ateniense, o cualquier otro griego, como si fuera «pura arbitrariedad», y relegar la *isonomia* al reino de la retórica vacía. Las comunidades griegas clásicas se hubieran despedazado entre sí mucho antes de que Filipo y Alejandro hicieran caer el telón sobre la ciudad-estado. No eran comunidades utópicas, ni eran tampoco las víctimas de la pura arbitrariedad, el capricho o la anarquía. En las mejores condiciones, practicaban los principios del imperio de la justicia y la igualdad ante la ley, como cabía esperar, aunque colocando siempre al ciudadano por encima de todos los demás hombres, en ambos casos. En materia de propiedad y contratos, concedían al individuo una libertad amplia,[25] aunque, por supuesto, no absoluta, e intentaban proteger esta libertad contra el fraude y la compulsión. Las restricciones a la libertad individual, en esta amplia esfera, probablemente surgían más de presiones sociales que de la ley; por ejemplo: en la preferencia de ciertas formas de producir riqueza a otras.

Catalogar y examinar los derechos e incapacidades en toda la gama de relaciones de propiedad requeriría otro ensayo. Me limitaré a un ejemplo, a causa de dos consecuencias importantes: la libertad de un propietario de esclavos, virtualmente ilimitada, de manumitir a sus esclavos. En Roma, cuando un ciudadano propietario de esclavos lo hacía, los libertos se convertían automáticamente en ciudadanos romanos (con excepciones irrelevantes para nuestro contexto). Pero eso no ocurría nunca en Grecia, por lo que yo conozco. En términos más generales, un griego tenía una libertad severamente restringida por la ley en cualquier actividad que supusiera la introducción de nuevos miembros en el círculo cerrado del cuerpo de ciudadanos.[26] Eso significaba, especialmente, una fuerte restricción en el campo de las leyes matrimoniales y familiares. El estado determinaba la legitimidad de un matrimonio, no sólo estableciendo las formalidades requeridas, sino también especificando las categorías de hombres y mujeres que podían, o no, contraer matrimonio, y al actuar así iban más allá de los tabúes del incesto. La ley de Pericles, de 451 o 450 a. de C., que prohibía el matrimonio entre ciudadanos y no ciudadanos, es sólo el ejemplo más famoso.[27] Los infractores

de esta ley quizá no eran sancionados personalmente, pero sus hijos sufrían el penoso castigo de ser declarados bastardos, *nothoi*, y por tanto de ser excluidos de la lista de ciudadanos, así como de ver reducidos sus derechos de herencia. Tales incapacidades y limitaciones en la libertad de los ciudadanos eran aceptadas sin una queja. Diógenes no las aceptó, naturalmente, pero Diógenes hace imposible cualquier discusión. Es más, la ley familiar cortó completamente los derechos y sistemas políticos, y ésa es la segunda consecuencia que surge en mi ejemplo inicial de manumisión. En este campo del comportamiento, y no es el único, la democracia no supuso necesariamente una extensión de derechos, y mayor libertad, más que los existentes en las oligarquías. Por el contrario, la ley de Pericles de 451/450, por ejemplo, era más restrictiva que cualquier otra conocida en las demás comunidades griegas de la época. De modo semejante, las mujeres atenienses tenían menos derecho a herencia que las espartanas o cretenses; y a la inversa, los ciudadanos atenienses tenían menos libertad para disponer de sus propiedades que sus esposas, hijas y parientes femeninas.

En resumen, cuando nos dedicamos, como hago ahora, a estudiar la libertad del ciudadano griego en sus relaciones con el estado, distinguiéndolas de sus relaciones con otros individuos, hemos de intentar librar nuestra mente de la falsa noción unitaria, de que todos los derechos, políticos y no políticos, se movían al unísono. He de insistir especialmente en esto, porque me voy a dedicar a la Atenas clásica, única *polis* aparte de Esparta, muy atípica, que es accesible a un análisis sistemático, y Atenas era una *polis* excepcional por la calidad de su democracia y también por su imperio del siglo v.

Empezaré por el estado y el individuo en la esfera militar. Se ha calculado que, durante el siglo y medio que va desde el final de las guerras médicas, en 479 a. de C., hasta la victoria de Filipo de Macedonia, en 338, Atenas estuvo ocupada en guerras con un promedio de dos cada tres años, y nunca disfrutó de una época de paz de más de diez años consecutivos. Por eso, no es de extrañar que la defensa de la ciudad estuviera en la orden del día de la asamblea ateniense diez veces al año, como mínimo. ¿Quién cumplía el servicio militar necesario, y en qué condiciones? Si dejamos de lado los grupos marginales como arqueros y honderos, normalmente mercenarios, el ideal griego se puede formular en dos partes: 1) el sector acomodado de la población, tanto de ciudadanos como no ciudadanos, estaba obligado a servir como hoplitas, pagando sus propios equipos, y los más ricos tenían que cumplir con los deberes, aun más costosos, de la caballería; 2) el sector más pobre de la ciudadanía era elegible, pero sin verse obligado a ello, normalmente, para hacer de remeros en la flota, complementado con los extranjeros e incluso los esclavos. Este ideal no se pudo mantener en momentos de peligro graves o en un conflicto tan prolongado como las guerras del Peloponeso, como es obvio y fácilmente documentado. Esparta, por ejemplo, entonces tuvo que enrolar finalmente hilotas como hoplitas, Atenas tuvo que emplear para remeros a esclavos (aunque normalmente era más capaz que otros estados de resistir a este uso).[28] Y en el siglo IV a. de C. el general profesional y el soldado mercenario fueron aumentando su importancia.

Si tuviéramos información, por tanto, una descripción completa del servicio militar y naval en la Grecia clásica revelaría variaciones sin fin, según el lugar, el tiempo y las circunstancias. Sin embargo, la realidad se acercaba bastante al ideal durante la mayor parte del período clásico, como para permitirnos, en el contexto actual, suponer la existencia de dicho ideal.[29] Y la diferencia fundamental entre los ricos y los pobres se puede llevar algo más lejos que lo que yo he hecho hasta aquí. Estando en servicio activo, los soldados y remeros recibían una cantidad *per diem*, la misma para ambos, siempre que fuera posible, salvo que se esperaba que los hoplitas tuvieran un ordenanza, y realmente lo necesitaban a causa de su armadura, y se les daba otra paga, idéntica, para su criado. En la Atenas del siglo v, la cantidad variaba de media a una dracma por día, según el estado del tesoro y la magnitud de la demanda.[30] Las fuentes lo llaman indiscriminadamente «remuneración» *per diem* y «raciones», uso que hace suponer que se trataba de una cantidad insignificante, y que puede llevar a conclusiones erróneas. Los hoplitas estaban normalmente en servicio activo durante períodos de días o semanas solamente, y pocas veces con todas las fuerzas, y —vale la pena repetirlo— no recibían ninguna compensación por el costo considerable de su equipo. Su paga, por tanto, era realmente una bagatela. Por otra parte, un número considerable de trirremes estaba en servicio, en la Atenas del siglo v, durante siete u ocho meses al año, aparte de los barcos llamados en caso de urgencia. Para estos ciudadanos más pobres que remaban, por lo regular la paga iba desde, quizá, cien dracmas al año, en época de paz, a más de dos-

cientas en la guerra del Peloponeso, lo cual ya no era una bagatela.[31]

Si ahora enlazamos la situación de los sueldos con la diferencia entre el servicio militar obligatorio y el servicio naval voluntario, hemos de sacar la conclusión de que la contribución a la defensa de la ciudad era un deber para los ciudadanos más ricos y un privilegio para los más pobres. Esto quizá no es del todo cierto: la *polis* griega no fue la única sociedad, en la historia, en la que el servicio militar pasó de ser un deber a ser un privilegio, un derecho, a través de fuertes presiones ideológicas. Pero la paradoja sigue siendo válida. Volveré a exponerlo de modo brutal: el ciudadano ateniense más pobre tenía la libertad de escoger entre servir y no servir, y ser mantenido por el estado si elegía el servicio, mientras que el ciudadano ateniense más rico carecía de libertad en este campo. He dicho cuidadosamente «ateniense», no «griego», porque es muy marcado aquí el carácter excepcional de Atenas. La obligación del servicio como hoplita era más o menos universal, con independencia del régimen político, pero la paradoja de la cuestión naval existía sólo en los estados marítimos, y podemos poner en duda que otros estados fueran capaces de pagar, en la misma escala que Atenas, con alguna regularidad.

En la medida en que los no ciudadanos entraban en la misma estructura del servicio militar y naval, los derechos políticos se reducían, en este campo, a un factor menor, casi irrelevante. Sin embargo, eso no es lo importante del enfoque. La decisión de desplegar el ejército y la flota era soberana. En las democracias el poder reside en la asamblea. Puesto que las democracias griegas eran directas, no representativas, muchos hombres que en su momento votaban la guerra con Esparta o la expedición a Sicilia estaban votando su propia salida en campaña, teniendo sin duda presente la diferencia entre el servicio de hoplitas y el naval que he trazado. Sólo en un mundo imaginario de espíritus incorpóreos, hubieran podido no darse cuenta de sus compromisos personales, o no sentirse afectados por ellos.

Una distinción semejante se encuentra en el campo fiscal. Los griegos clásicos veían los impuestos directos como tiránicos y los evitaban siempre que les era posible.[32] Las dos excepciones en Atenas, única ciudad de la que conocemos bastante en este tema, son muy reveladoras. Una es el *metoikon*, impuesto personal de tarifa fija, pagado por todos los no atenienses residentes en la ciudad por temporadas, incluso cortas, especie de impuesto «tiránico» que, con su mera existencia, separaba a los no ciudadanos libres, de los ciudadanos.[33] La otra era la *eisphora*, impuesto sobre el capital que había que pagar de vez en cuando para cubrir los gastos militares especiales, del que estaban exentos los más pobres, más o menos los que estaban por debajo de los hoplitas. Por lo tanto, los ricos pagaban las guerras, además de pelear en ellas (a no ser que pasaran los costos a los estados sometidos). Por lo demás, los ingresos normales del gobierno procedían de la propiedad estatal, los honorarios de los juzgados y las multas, y de impuestos indirectos, como impuestos sobre las ventas y los derechos portuarios. Con una excepción, otra vez: las «liturgias», recurso por el que el estado conseguía ciertas cosas, no pagando por ellas del tesoro, sino asignando a personas ricas la responsabilidad directa de los costos y de la realización efectiva, como el entrenamiento de un coro de un festival o la construcción y mantenimiento de una trirreme. El elemento honorífico, en las liturgias, era fuerte, pero también lo era la carga financiera.

He llamado la atención, al principio de este artículo, sobre la importancia, bien conocida, de los impuestos en los conflictos modernos por los derechos de los ciudadanos. En Grecia, por el contrario, la contribución no fue una solución, en absoluto, en conflictos análogos (excepto, creo yo, contra la tiranía, otra vez),[34] y la explicación está al alcance de la mano. Cualesquiera que fuesen los agravios y peticiones de los ciudadanos con derechos restringidos, no se referían a la carga tributaria. En todo el vasto catálogo de quejas que Aristófanes era capaz de recoger, ayudado en gran manera por su fértil imaginación, ni una sola vez el campesino o el hombre de la ciudad refunfuña de sus impuestos. Pero lo que sí encontramos en Aristófanes, especialmente en sus *Avispas*, es la carga de una contribución gravosa para el rico, que he mencionado antes. Y es un hecho que, sólo en las *staseis* suscitadas para derrocar la democracia, no en las provocadas para introducirla o conseguir un avance suyo, figuran, de modo prominente, las cargas fiscales, las soportadas por los ricos. Tucídides lo dice muy explícitamente (VIII, 48, 63-64) acerca del golpe oligárquico de 411 a. de C. En el libro quinto de su Política (1.304 *b* 20 - 1.305 *a* 7), Aristóteles da cinco ejemplos en que la «insolencia» de los «demagogos» provocaron revueltas oligárquicas, en Cos, Rodas, Heraclea, Mégara y Cime. No hay fechas, como es característico, y poca información concreta, pero es seguro,

por sus expresiones concluyentes que las cargas financieras, especialmente las liturgias, era un elemento esencial en los conflictos.

Para Atenas existe la observación, citada a menudo, del Pseudo-Jenofonte (*Constitución de Atenas*, I, 13): el *demos* «pedía remuneración para cantar, correr, bailar y navegar, con la intención de ganar dinero y que los ricos se empobrecieran». Esto procede de un panfleto político hábil e ingenioso, con una inclinación oligárquica no disimulada. El motivo expresado, que los ricos se empobrecieran, no necesita que nos detengamos en él: el igualitarismo se opone a todas las pruebas contemporáneas, como la franqueza con que los atenienses ricos, desde Alcibíades hasta las figuras menores de la oratoria forense, hacían ostentación de su riqueza en la asamblea y en los tribunales, como puntos a su favor, porque empleaban esta riqueza en el interés público.[35] El uso de la riqueza, no su posesión, era el punto esencial del asunto. Sin embargo, de esto no resulta que el resto de la cita se pueda descartar tan fácilmente. La remuneración por una gran cantidad de actividades públicas estaba a la orden del día en Atenas, desde el salario *per diem* de los jurados hasta los pagos navales, que a veces llegaban a salarios anuales, siguiendo con las recompensas monetarias a los vencedores en los Juegos y las pensiones a los huérfanos de guerra. A veces se admitía a los no ciudadanos, cuando no había otra alternativa, pero la línea divisoria fundamental está simbolizada en el decreto de 402 a. de C., que votaba la manutención de los huérfanos de los hombres muertos en la lucha, que expulsó a los Treinta Tiranos, y restringía explícitamente el beneficio a los hijos legítimos de los ciudadanos.[36] El número de niños interesados, y por tanto las cantidades de dinero, era pequeño; ése es el motivo de que el decreto sea tan revelador.

Ni por un momento se me ocurre sugerir que una gran parte de ciudadanos fueran holgazanes que vivían a expensas del estado. La mayoría de atenienses, al igual que muchos griegos, tenían un nivel de vida bajo y trabajaban para mantenerlo, no más duramente que los remeros en la flota, el cuerpo más nutrido de hombres que recibían dinero del estado. Mi punto de vista, más bien, implícito en el lenguaje formal del gobierno —«los atenienses», no «Atenas», aprobaban leyes, recaudaban impuestos, declaraban la guerra, etcétera— es que en la práctica, el concepto griego de derechos, por su espíritu, estaba más cerca de lo que revela la Declaración de las Naciones Unidas, que de la postura libertaria de John Stuart Mill.

Un ciudadano tenía el derecho de hacer reclamaciones positivas al estado, no sólo el derecho de no sufrir injerencias en la esfera privada. Tales reclamaciones, si eran insistentes, producían rápidamente crisis financieras: no es preciso que repase la historia de Atenas del siglo IV en este aspecto, con sus dificultades crónicas para financiar la flota o las dificultades características de Demóstenes para conseguir que el dinero público fuera traspasado al fondo de guerra del fondo de espectáculos, que proporcionaba entradas gratis para el teatro. Por otra parte, la *stasis* era endémica, pero no en Atenas, aunque ninguna ciudad llevó tan lejos las reclamaciones de los ciudadanos para obtener remuneración y asistencia públicas. La clave del carácter excepcional de Atenas, ya lo he sugerido, hay que encontrarla en el imperio, discutido en otro capítulo.

Salvo en momentos de desesperación, cuando exigían la cancelación de las deudas y la redistribución de tierras, los ciudadanos griegos fracasaban en su empeño de exigir sus reivindicaciones tanto como se podría pensar que podrían y querrían. A pesar del Pseudo-Jenofonte y sus correligionarios, ni siquiera el *demos* ateniense lanzó nunca un ataque contra las fortunas o los honores de los atenienses ricos. Tampoco, mirando el tema desde otro ángulo, el estado griego ejerció su poder en muchas esferas del comportamiento. No restringió las tasas de interés, como ocurrió en Roma, ni introdujo (salvo en Esparta) una educación obligatoria. Tampoco construyó autopistas: es decir, los límites de la intervención visible del gobierno, en el campo de los derechos y deberes, estaban fijados por la estructura y el sistema de valores de la sociedad, no por doctrinas trascendentales, como en el campo, normalmente neutral, de las actividades técnicas. No había derechos inalienables, garantizados por una autoridad superior. No había derechos naturales. La discusión secular de *physis* y *nomos*, naturaleza y convención, iniciada por los sofistas y continuada por filósofos de distintas escuelas, acabó encontrando su camino en la oratoria política (más entre los romanos que entre los griegos), pero es difícil descubrir cualquier efecto significativo en el comportamiento práctico de los ciudadanos y gobiernos.

Esto no quiere decir que los griegos fueran unos resueltos inmorales. En materia de familia y relaciones sexuales, muy especialmente, existía la creencia generalizada de que algunas prácticas y relaciones eran, de algún modo, naturales y universales (al menos entre gente civilizada), y otras antinaturales, aunque incluso en éstas

había amplia libertad de legislación y cambio. Lo que sí faltaba totalmente era precisamente una idea de estos derechos inalienables, que han sido el fundamento de la doctrina libertaria moderna: libertad de expresión, de religión, etcétera. En el campo de la familia, el estado ateniense podía estrechar el cerco del matrimonio legítimo; le hubiera resultado imposible abolir los tabúes del incesto. Pero podía hacer incursiones en la libertad de expresión, y lo hizo cuando le pareció bien. La expresión operativa es «cuando le pareció bien». Con tal de que los procedimientos adoptados estuvieran dentro de la ley, los poderes de la *polis* no tenían límites, salvo los impuestos por ella misma (y por tanto, mudables), fuera de la esfera en la que los tabúes profundamente enraizados y antiguos mantenían su poder. Después de todo, en 411 a. de C., la asamblea ateniense votó la abolición de la democracia.

¿Cuáles eran, entonces, las fuentes de los derechos y deberes, de la libertad, y cuáles las sanciones? Y especialmente, ¿dónde estaban los dioses en toda esta historia? La omnipresencia de los ritos, sacrificios, juramentos y oráculos es demasiado familiar para que haga falta comentarla de nuevo. Tal es la fuerza del clamor público contra el ultraje blasfematorio, o la ubicuidad de la maldición, pública y privada. No obstante, también es cierto que la ley griega había sufrido un proceso de desacralización completa hacia la época clásica.[37] Aunque se conservaban escrupulosamente las formas religiosas externas, se hace el silencio respecto a las órdenes, favores o sanciones divinas en las disposiciones de peso. Atena recibía regalos y su parte del tributo, incluso se le daban monedas falsas confiscadas, con su retrato (como a Poseidón en Corinto),[38] pero no fue invocada en la reforma legislativa masiva de fines del siglo v. Zeus Xenios protegía a los extranjeros, pero nunca se le invocaba para incrementar los derechos de los metecos: incluso el piadoso Jenofonte se limitaba a argumentos puramente utilitarios en su obra *Poroi*, cuando pedía diversos beneficios, dentro de unos estrechos límites, para atraer a más metecos a Atenas. En otros períodos históricos, la religión ha sido a veces una ideología positiva en favor de derechos y libertad, en las revueltas de campesinos, al final de la Edad Media, por ejemplo, o en la ayuda calvinista contra la autocracia en los siglos XVI y XVII. Pero no en Grecia.

He simplificado en demasía, por supuesto, por necesidades de brevedad, y me he dedicado casi enteramente al estado y a su maquinaria de gobierno, dejando de lado el importante papel de las presiones sociales informales, todas ellas fuertes, porque las *poleis* griegas eran pequeñas comunidades cara a cara, en las que los hombres vivían en público, por así decir. Admitida la necesidad de rectificación que un estudio más extenso y matizado requeriría, me parece garantizada la conclusión, sin embargo, de que la *polis* griega clásica había desarrollado un sistema institucional que, por sí mismo, era capaz de formular, sancionar y, si era preciso, cambiar la intrincada red de derechos y deberes, recogidos bajo el rótulo de «libertad». Las debilidades que los teóricos antiguos buscaban implacablemente eran el vigor del sistema visto desde dentro. El mayor defecto, desde nuestro punto de vista, el apuntalamiento de la *polis* por una mayoría con derechos restringidos o sin derechos, no era una de las debilidades condenadas por los teóricos. Por el contrario, consideraban que la *polis* democrática era poco jerárquica, y que su mayor imperfección era la extensión de la *isonomia* (en sus dos sentidos) a campesinos, tenderos y artesanos.

Los historiadores tienen una afinidad comprensible con sus predecesores, los intelectuales de la antigüedad, y tienen tendencia a ver las realidades antiguas a través de sus ojos, lo cual quiere decir, refractadas a través de sus principios morales. Hay otro modo de mirar a las realidades griegas. Nada menos que el Pseudo-Jenofonte concluía (III, 1): «En cuanto al sistema ateniente de gobierno, no me gusta. Sin embargo, desde que decidieron convertirse en una democracia, me parece que la están conservando bien».

Segunda parte

SERVIDUMBRE, ESCLAVITUD Y ECONOMÍA

CAPÍTULO 5

ENTRE ESCLAVITUD Y LIBERTAD

I

He tomado el título del *Onomastikon*, o *Libro del Mundo*, de un griego alejandrino del siglo II de nuestra era, llamado Julio Pólux. Al final de una sección (III, 78-83) más bien larga, en la que da la lista, a veces con ejemplos, de las palabras griegas que significaban 'esclavo' y 'esclavizar', en algunos contextos por lo menos, Pólux apuntaba que había también hombres como los ilotas de Esparta o los *penestai* de Tesalia, que estaban situados «entre los hombres libres y los esclavos». No sirve de nada pretender que esta obra es muy penetrante o sistemática, al menos en la forma abreviada en que ha llegado hasta nosotros, pero los cimientos los había puesto en una obra mucho más antigua un erudito muy docto, Aristófanes de Bizancio, que floreció en la primera mitad del siglo III antes de Cristo. El interés del breve pasaje citado reside en que apunta, de un modo inequívoco, que la categoría social podía ser considerada como una serie continua o un espectro; y que había categorías sociales que sólo se podían definir, incluso con mucha crueldad, con «entre la esclavitud y la libertad». De ordinario, los escritores griegos y romanos no se preocupaban de tales matices. En efecto, los romanos tenían una palabra especial para un hombre liberado, *libertus*, distinta de *liber*, hombre libre. Y cuando se llegaba a las categorías políticas, aún se hacían más distinciones de todas clases,

Publicado por vez primera en *Comparative Studies in Society and History* VI (1964), pp. 233-249, y reimpreso con permiso de la revista.

forzosamente. Pero, con respecto a la categoría social (que confío que se me permita distinguir de la categoría política, llegados a este punto), y a menudo por lo que toca a la ley privada, estaban satisfechos con la simple autonomía, esclavo o libre, incluso cuando a duras penas podían ignorar la existencia de ciertas gradaciones.

Hay un mito griego que ejemplifica con claridad el léxico; un mito, con toda seguridad, mucho más antiguo que su primera referencia, en la literatura conservada, en el *Agamenón* de Esquilo, presentado en Atenas, en 458 a. de C. Heracles se vio afectado por una enfermedad persistente hasta que fue a Delfos a consultar a Apolo sobre ella. Allí el oráculo le informó que su achaque era un castigo porque había dado muerte a Ifito a traición, y que su única posibilidad de curación era que fuera vendido como esclavo durante un número limitado de años y que entregara el precio de su compra a los parientes de su víctima. De acuerdo con ello, fue vendido a Onfale, reina de los lidios (pero, originariamente, figura propiamente griega) y trabajó a su servicio para librarse de la culpabilidad. Los textos —que son bastante numerosos y están repartidos en un período de muchos siglos— no están de acuerdo en varios puntos: por ejemplo, si Heracles fue vendido a Onfale por el dios Hermes o por amigos que le acompañaron hasta Asia con este objeto; si el final de su esclavitud era al año o a los tres, y así sucesivamente.[1]

No se ha de esperar claridad en un mito, por supuesto, o, para el caso, en las instituciones legales de la sociedad arcaica en la que este mito particular surgió. Todos los textos antiguos hablan de la «venta» de Heracles, y para describir su categoría, mientras está al servicio de Onfale, emplean *doulos*, la palabra más corriente en griego para 'esclavo' o *latris*, curiosa palabra que significaba 'hombre alquilado' y 'sirviente', lo mismo que 'esclavo'. La palabra *latris* desconcierta a los lexicógrafos modernos y a los historiadores jurídicos, pero la situación histórica que se oculta detrás de la «confusión» léxica es, con seguridad, que en la Grecia primitiva, como en otras sociedades, «servicio» y «servidumbre» se fundían, de hecho, entre sí. El código bíblico era explícito (Deuteronomio, XV, 12-17): «Si tu hermano ... te fuere vendido y te sirviere seis años, luego, al séptimo año, le dejarás marchar libre de tu casa ... Y así será, si él te dice, no quiero salir de tu casa, porque te amo a ti y a tu casa, entonces tú tomarás un punzón y le agujerearás la oreja junto a la puerta, y será esclavo tuyo para siempre».

Son tentadores los comentarios cínicos. Aparte de que pueda ser muy real la posibilidad de que la limitación de seis años fuera, como ha expresado una autoridad distinguida, «un programa social más que una ley que funcionara realmente»,[2] hay una extraña resonancia en «si te dice, no quiero irme de tu casa, porque te amo a ti y a tu casa». Uno sospecha que la transición de un cautiverio más limitado a la esclavitud total no fue tan suave ni tan voluntaria; que a diferencia de Heracles, las víctimas en la vida real, una vez caídos en cautiverio, tenían poca esperanza de liberación; que, como en la esclavitud, sus amos podían encontrar recursos suficientes para mantenerlos bajo su dominio para siempre. El estadista ateniense del siglo VI, Solón, refiriéndose a los esclavos por deudas, usaba estas palabras: «hice libres a los que aquí [en Atenas] estaban en vergonzosa esclavitud, temerosos del carácter de sus amos».[3] Y las palabras griegas empleadas por él son precisamente las que se convirtieron en la terminología clásica de la propiedad de esclavos: *douleia*, 'esclavitud'; *despotes*, 'amo'; *eleutheros*, 'hombre libre'. Los eruditos modernos, también, hablan regularmente de esclavitud por deudas. ¿Por qué no? ¿Por qué jugar con las palabras? ¿Por qué trazar diferencias complejas, abstractas?

Los hombres que Solón liberó pertenecían a una clase restringida, aunque numerosa: eran atenienses que habían caído en la servidumbre de otros atenienses, en Atenas. Su programa no se extendía a no atenienses, forasteros, que eran esclavos en Atenas, del mismo modo que la limitación bíblica de los seis años se refería a «tu hermano», un compañero hebreo, y no se extendía a los gentiles. Tampoco era ésta una distinción meramente sentimental, retórica vacía que presentaba esperanzas vanas al grupo, pretendiendo que eran diferentes de los forasteros, cuando, en realidad, participaban del mismo destino que estos últimos. Toda la historia de Solón (como los conflictos, muy parecidos, de la historia primitiva romana) prueba que la distinción era significativa, aunque podía haber estado en suspenso en un caso individual o en cualquier espacio de tiempo dado. Pues Solón fue capaz de abolir la esclavitud por deudas —realmente, se le dio el poder para que cumpliera este objetivo—, después de un conflicto político que estuvo al borde de la guerra civil. Los esclavos atenienses habían seguido siendo atenienses; ahora reafirmaron sus derechos como atenienses y obligaron a poner fin a una institución —esclavitud por deudas— que les había

privado *de facto* de todos o la mayoría de sus derechos. No se habían opuesto a la esclavitud como tal, sino al sometimiento de unos atenienses a otros. Por tanto, pese a la semejanza superficial, no fue una revuelta de esclavos; tampoco los comentaristas antiguos relacionaron nunca ambas cosas, a pesar de recurrir a la terminología del esclavo.

No me ocupo de la historia de la esclavitud por deudas ni de su abolición (acerca de la cual puede verse el capítulo 7), o de los clientes en Atenas o en Roma, ni, de momento, de dar un contenido preciso a la noción de «derechos». Estoy intentando simplemente, como preámbulo, establecer la necesidad de distinguir entre clases de servidumbre, pese incluso a que los contemporáneos no se ocupaban de hacerlo, al menos en su vocabulario. Vale la pena, con respecto a esto, seguir más adelante en el tema de las revueltas. El síndrome de la revuelta por deudas fue uno de los factores más significativos en la historia primitiva, tanto de Grecia como de Roma, e incluso perduró en la historia clásica. Las revueltas de ilotas fueron también muy importantes y persistentes en la historia de Esparta. Los esclavos en propiedad, por otra parte, no dieron prueba de ninguna tendencia a rebelarse en ningún momento de la historia griega, y sólo en un breve período, entre 135 y 70 a. de C., de la historia de Roma se produjeron revueltas masivas de esclavos.[4] Hacia el final de la antigüedad, finalmente, hubo revueltas más o menos continuas en Galia y España, por parte de campesinos deprimidos y semiserviles y esclavos, que actuaban de común acuerdo.[5]

Explicar las diferencias en el modelo de revueltas y, especialmente, en la propensión a la revuelta, mediante las diferencias de trato, la relativa dureza o suavidad de los amos, no servirá. La única diferencia que destaca claramente es que los esclavos en propiedad, que eran los que menos derechos tenían entre todos los tipos serviles y los más marginados en cualquier sentido, fueron precisamente los que demostraron menos tendencia a una acción unida, menos impulso a conseguir la libertad. Bajo ciertas condiciones, algunos esclavos consiguieron una considerable libertad y a menudo se les ofrecía una emancipación final como incentivo. Esto es otro tema, no obstante. Los esclavos, en tanto que esclavos, no demostraron ningún interés por la esclavitud como institución. Incluso cuando se sublevaban, su objetivo era o regresar a sus países de origen o invertir la situación en la que estaban, para convertirse en amos y reducir a esclavitud a sus amos anteriores o a cualquier otro que se les pusiera a mano. En la medida en que pensaban en la libertad, en otras palabras, aceptaban completamente la noción imperante: la libertad para ellos como individuos, incluía el derecho a poseer a otros individuos como esclavos. Los esclavos por deudas e ilotas, por el contrario, lucharon —cuando lo hicieron— no sólo para cambiarse a sí mismos como individuos, de una categoría social a otra, sino también para abolir a la vez este tipo especial de servidumbre (aunque no para abolir todas sus formas, especialmente la propiedad mueble, cosa significativa).

II

Para un griego de la era de Pericles o un romano de los días de Cicerón, «libertad» se había convertido en un concepto definible, y la antinomia, esclavo-libre, una diferenciación aguda, llena de sentido. Somos sus herederos, y también sus víctimas. A veces los resultados son divertidos, como ocurrió en el siglo XIX en el Oriente Lejano con los intentos de enfrentarse a la palabra «libertad», que no tenía equivalente en lenguas como el chino —por ejemplo— y que hasta entonces era «prácticamente imposible verter a esa lengua».[6] Y a veces los resultados no son nada graciosos, como cuando los administradores coloniales occidentales y las organizaciones internacionales bienintencionadas decretaban la abolición inmediata de prácticas como el pago del caudal de la novia o la «adopción» de deudores, pretextando que eran estratagemas para esclavizar.[7] Mi tema, sin embargo, no es el sistema social o político de tiempos recientes, sino la historia; me propongo razonar que la simple antinomia esclavo-libre ha sido igualmente dañina como instrumento de análisis cuando se aplicó a alguno de los períodos más interesantes y granados de nuestra historia. «Libertad» no es un concepto menos complejo que «servidumbre» o «esclavitud»; es un concepto que careció de significado y existencia en la mayor parte de la historia del hombre; finalmente, tuvo que ser inventado, y esta invención sólo fue posible en condiciones muy especiales. Incluso después de haber sido inventada, además, siguieron existiendo muchos hombres que no podían ser localizados socialmente ni como esclavos ni como libres, que estaban «entre la esclavitud y la libertad», en el lenguaje impreciso de Aristófanes de Bizancio y Julio Pólux.

Miremos un caso especial que ocurrió ante la corte real de Babilonia, a mediados del siglo VI a. de C., en el período llamado neobabilonio o caldeo.[8] Un hombre pidió prestada una cantidad de dinero a una mujer, que era cabeza de una orden religiosa, y le entregó su hijo como fiador de la deuda. Pasados cuatro años, la mujer murió, y tanto la deuda como el fiador pasaron a su sucesor. El deudor también murió, y su hijo, convertido ahora en su heredero, se encontró en la situación de ser, simultáneamente, deudor y fiador (cosa rara en el antiguo Oriente Próximo, he de añadir entre paréntesis, en donde el traspaso de mujeres y niños por deudas era usual, pero el del propio deudor era raro, a diferencia de la costumbre griega y romana). Después de diez años, el fiador entregó una cantidad de cebada de sus propios recursos y fue al tribunal. Los jueces hicieron un cálculo, de acuerdo con una proporción convencional, traduciendo cada día de servicio en cebada y luego traduciendo la cebada (tanto la real como la ficticia) en dinero; estos cálculos produjeron una cantidad igual al préstamo original, más un veinte por ciento de interés anual a lo largo de diez años; el tribunal decidió, por tanto, que la deuda estaba liquidada y el fiador fue liberado.

Durante estos diez años de servicio, ¿fue el fiador, que trabajó para pagar la deuda de su padre (que se convirtió en su deuda) un hombre libre o un esclavo? ¿Fueron los israelitas los esclavos en Egipto porque se les llamó, como a la mayoría de egipcios nativos, para realizar trabajos obligatorios para el faraón? La respuesta parece ser claramente, «ni una cosa ni otra», o mejor aún, «sí y no». En situaciones análogas, los griegos y romanos definían tales obligaciones de servicio «como propias de esclavos», y eso toma el matiz correcto. Había en Babilonia y Egipto esclavos en el estricto sentido de propiedad, cuyos servicios no se calculaban con tal cantidad de cebada o de cualquier otra cosa al día, que no podían heredar, ni poseer fincas ni llevar un asunto al tribunal. Pero no había ninguna palabra en las lenguas de estos países para abarcar a todos los demás, los que no eran esclavos en propiedad. Llamar a todos ellos «libres» no sirve de nada, porque suprime todas las variaciones significativas en la categoría social, incluyendo la presencia de elementos de carencia de libertad, entre la masa de la población.

Si se examinan los diversos códigos de leyes del antiguo Oriente Próximo, remontándose hasta el tercer milenio a. de C., tanto el babilonio, como el asirio o el hitita, el hecho central es la existencia

de una jerarquía de clases sociales, desde el rey en la cima hasta los esclavos en propiedad en lo más bajo, con leyes —en el código penal, por ejemplo—, diferentes para cada una. Los traductores emplean bastante a menudo el término «hombre libre», pero creo que es invariablemente una mala traducción, en sentido estricto, la imposición de un concepto anacrónico en textos en los que no está presente este concepto. Basta leer los comentarios añadidos a las traducciones para apreciar el error: cada una de estas traducciones obliga a las tergiversaciones más complicadas en el comentario para evitar que las distintas cláusulas de los códigos lleven a crasas contradicciones internas en cuanto aparece «hombre libre». Lo que realmente emplean los códigos son términos técnicos de rangos sociales que somos incapaces de traducir con precisión porque en nuestra tradición la jerarquía y diferenciación de categorías sociales son diferentes. De ahí que los hititólogos cuidadosos, por ejemplo, recurran a traducciones tan convencionales como «hombre de las herramientas», que quizá no sea muy lúcida, pero tiene la gran ventaja de no inducir completamente a error. La palabra inglesa «esclavo» es una traducción razonable de semejante término de categoría social, pero entonces se hace necesario recalcar el hecho de que los esclavos nunca fueron ni muy significativos ni indispensables en el antiguo Oriente Próximo, a diferencia de Grecia y Roma.

El caso neobabilónico aquí tratado tuvo lugar sesenta o setenta años antes de las guerras médicas, época en la que la ciudad-estado griega había alcanzado su forma clásica, en Asia Menor y las islas del Egeo, así como también en la Grecia continental, en el Sur de Italia y Sicilia. Un análisis apropiado de la Grecia clásica requeriría mucho más espacio que el que tengo a mi disposición, porque la sociedad no era, ni con mucho, tan homogénea en todas las comunidades griegas, muy esparcidas e independientes, como pretendemos a menudo. Me limitaré a dos ciudades, Atenas y Esparta, en los siglos V y IV a. de C., las dos ciudades que los griegos mismos consideraban los mejores ejemplos de dos sistemas sociales e ideologías con agudos contrastes.

Atenas es, por supuesto, la ciudad griega que primero viene a la mente al asociarla con la palabra «libertad». Y Atenas era la ciudad griega que poseía mayor cantidad de esclavos en propiedad. El número real es materia de controversia —como lo son casi todas las estadísticas— pero la mayor parte del debate es irrelevante, puesto

que nadie puede negar que constituían un sector crucial de la mano de obra (en una medida en que nunca lo constituyeron los esclavos en el antiguo Oriente Cercano). Mi propia conjetura es del orden de 60.000 a 80.000, que daría una proporción con la población libre aproximadamente igual a la del Sur de los Estados Unidos en la primera mitad del siglo XIX, pero con un modelo de distribución diferente. En proporción había más atenienses que sudistas que poseyeran esclavos, pero eran poco numerosos los que eran poseídos por un solo propietario, porque allí no había plantaciones, ni latifundios romanos.

Para nuestro propósito actual hay que hacer algunas puntualizaciones acerca de la esclavitud en Atenas, que voy a repasar brevemente.

1) No había actividades en las que no estuvieran ocupados los esclavos, salvo las políticas y militares, y aun estas dos categorías se han de comprender muy estrechamente, porque los esclavos predominaban en la policía y en lo que podríamos llamar servicios inferiores de la administración. A la inversa, no había actividades en las que no estuvieran ocupados los hombres libres y que los esclavos monopolizaran: estuvieron casi a punto de conseguirlo en el trabajo de las minas y en el servicio doméstico. En otras palabras, no era la naturaleza del trabajo lo que distinguía al esclavo del hombre libre, sino la categoría social del hombre que realizaba el trabajo.

2) Los esclavos eran extranjeros en sentido doble. Después de la abolición, por parte de Solón, de la esclavitud por deudas, ningún ateniense podía ser esclavo en Atenas. Por lo tanto, todos los esclavos que se encontraban allí o habían sido importados de fuera del estado o habían nacido dentro, de madre esclava. «Fuera del estado» podía significar un estado griego vecino tanto como Siria o el Sur de Rusia —la ley nunca prohibió a los griegos esclavizar a otros griegos, aunque sí a hombres y mujeres atenienses—, pero parece que los testimonios muestran que la gran mayoría eran, de hecho, no griegos, «bárbaros», como los llamaban, y por eso digo «extranjeros en sentido doble».

3) Los propietarios de esclavos tenían el derecho, prácticamente sin restricción, de liberar a sus esclavos, derecho que se ejerció al parecer con alguna frecuencia, especialmente entre los servidores domésticos y los artesanos especializados, aunque, como de costumbre, no sabemos en qué cantidad.

4) La actitud contemporánea fue resumida por Aristóteles cuando escribió (*Retórica* 1.367 *a* 32): «La condición del hombre libre es que no vive bajo la coacción de otro». En este sentido, los esclavos manumitidos eran hombres libres, si ignoramos, como estamos legitimados a hacerlo en este análisis general, manumisiones condicionales y obligaciones menores para con el antiguo dueño. Pero en otro sentido, «hombre libre» es una categoría excesivamente imprecisa. La diferencia entre ciudadanos y no ciudadanos libres no era meramente política —el derecho a votar o ejercer un cargo—, sino que iba mucho más allá: un no ciudadano no podía poseer bienes inmobiliarios, por ejemplo, excepto por concesión especial de este privilegio de la asamblea popular, concesión hecha pocas veces. Tampoco podía un no ciudadano, durante la mayor parte del período que estudiamos, casarse con una ciudadana, y sus hijos eran, por definición, bastardos, sujetos a diversas incapacidades legales y excluidos del cuerpo de ciudadanos. Los esclavos manumitidos no eran ciudadanos, aunque sí libres en sentido amplio, y por tanto sufrían todas las limitaciones sobre la libertad que acabo de mencionar. Además, habría que señalar que, debido a que los esclavos a menudo eran liberados relativamente tarde y que sus hijos no recibían la libertad a la vez que ellos —si bien se daban casos de ello, aunque no sabemos en qué proporción—, las mujeres liberadas carecían, realmente, del derecho a procrear hijos libres.

Volvamos ahora la vista a Esparta en este mismo período, siglos V y IV a. de C., y de un modo también esquemático.

1) Los espartiatas propiamente dichos eran un grupo relativamente pequeño, quizá nunca más de 10.000 hombres adultos, cifra que fue decreciendo más o menos ininterrumpidamente durante nuestro período.

2) El número total de esclavos en propiedad existentes era insignificante. En su lugar existía una población servil relativamente numerosa conocida con el nombre de ilotas (de etimología controvertida), que estaba distribuida por extensos territorios del Peloponeso meridional y occidental, en los distritos de Laconia y Mesenia. De nuevo carecemos de cifras, pero es seguro que los ilotas eran más numerosos que los espartiatas, quizá muchas más veces (en contraste con Atenas, donde la proporción de esclavos y libres era probablemente del orden de uno a cuatro, y de esclavos y ciudadanos, menos de uno a uno).

3) Existen dudas sobre el origen de los ilotas. Para empezar, podían haber sido incluso griegos, pero, tanto si lo eran como si no, sí eran gente de Laconia y Mesenia, respectivamente, a quienes los espartanos dominaron y mantuvieron sojuzgados en sus propios territorios de origen. Esto les distingue inmediatamente —y con una distinción muy acusada— de los esclavos en propiedad «extranjeros», no sólo en sus orígenes, sino también en la historia posterior, pues estaban unidos por algo más que el débil factor negativo de participar del mismo destino común, por lazos de parentesco, nacionalidad (si puedo usar este término) y tradición, todo ello reforzado constantemente gracias a su supervivencia en su tierra natal.

4) En la medida en que signifique algo usar el término de propiedad, los ilotas pertenecían al estado y no a los espartiatas individuales a quienes estaban asignados. (Entre paréntesis, tengo que decir que la palabra «pertenecían», que explica la predisposición de los griegos de llamar «esclavos» a los ilotas, está justificada por la existencia de otros pobladores peloponesios, que estaban sujetos políticamente a Esparta, pero que eran, a la vez, libres y ciudadanos de sus propias comunidades, los *perioikoi* —'periecos'—, a quienes paso por alto en esta discusión.)

5) Del párrafo anterior se deduce que sólo el estado podía manumitir a los ilotas. Sólo lo hizo en una situación: cuando era ineludible el servicio militar de los ilotas, los seleccionados quedaban libres, ya sea de antemano o como recompensa posterior. Una vez liberados, no se convertían en espartiatas, sino que adquirían un rango social curioso y diferente, como ocurría con los espartiatas que, por una u otra razón, perdían su posición, por lo cual, como en Atenas, la categoría de «hombres libres» era un conglomerado, no un grupo único homogéneo.

Estos puntos no ofrecen una descripción exhaustiva ni tampoco, de ningún modo, agotan la serie de diferencias entre Atenas y Esparta, pero confío haber dicho bastante para que quede claro no sólo que las diferencias eran muy acusadas, sino también que el número de posibilidades de categorías sociales era muy considerable. Queda por añadir que, mientras que para nuestro tema Atenas fue un modelo típico de las comunidades griegas altamente urbanizadas, en Grecia continental y en las islas del Egeo Esparta fue única, tomada en conjunto. Sin embargo, si nos limitamos únicamente a los ilotas, entonces las semejanzas dejaban de ser poco comunes, no tanto en la Grecia propia como en las áreas de dispersión al este y al oeste, como Sicilia o las regiones que bordean el mar Negro, donde las poblaciones nativas se vieron reducidas a una categoría social suficientemente parecida a la de los ilotas, como para justificar incluirlas en el mismo apartado, como hizo Pólux, bajo la rúbrica «entre los hombres libres y los esclavos».[9]

Ahora, sólo para ilustrar la variedad que realmente existía, quiero echar una breve ojeada a la institución que conocemos por el código de leyes de Gortina, en Creta.[10] El texto que tenemos, es una inscripción en piedra del siglo v a. de C., aunque sus disposiciones son mucho más antiguas. El código no está, ni mucho menos, completo y hay problemas endemoniadamente difíciles en su interpretación. Sin embargo, está claro que había una población servil que en cierto sentido «pertenecía» a individuos de Gortina, que podían comprarlos y venderlos (aparentemente con restricciones apuntadas, pero no clarificadas, en el código), a diferencia de la situación de Esparta, con la que se hacen comparaciones demasiado frecuentes. Con todo, esta misma población servil tenía derechos de los que carecían los esclavos de Atenas. Por ejemplo, las leyes relativas al adulterio y divorcio y las disposiciones que regulaban las relaciones entre siervos y mujeres libres dejan claro que es más propio hablar de matrimonio, de una relación que es más que el *contubernium* romano entre esclavos, porque creaba derechos vinculantes, pero que a la vez era mucho menos que un matrimonio entre personas libres.

En primer lugar, un marido no libre no era el tutor de su esposa: este papel lo asumía su dueño. Además, tal matrimonio no llevaba a la creación de un grupo de parentesco, aunque creaba la familia elemental para algunos objetivos. De ahí que un pago acordado por un adulterio se podía arreglar con los parientes de una mujer libre, pero sólo con el dueño de una mujer servil. (Añadiré también que los esclavos por deudas están claramente diferenciados en el código de los esclavos de los cuales he estado tratando.)

Después de las conquistas de Alejandro Magno, cuando los griegos y macedonios se convirtieron en la clase gobernante de Egipto, Siria y otros países del antiguo Próximo Oriente, no encontraron dificultad en adaptarse a la estructura social que había existido allí durante milenios, modificando la cima de la pirámide más que la base. Una ciudad al estilo griego, como Alejandría, tenía su propiedad de esclavos, lo mismo que Atenas; en el campo egipcio, sin

embargo, el campesinado siguió con su situación social, ni libre ni no libre. Las cesiones reales de tierras a los ministros favoritos incluían pueblos enteros, junto con sus habitantes. Trabajo obligatorio de diversa índole les era impuesto, precisamente como a los israelitas mil años antes. Nuestro gran historiador de esta era, Rostovtzeff, ha escrito de este campesinado:

> Gozaban de mucha libertad social y económica en general, y de libertad de movimiento en particular ... Pero, con todo, no eran enteramente libres. Estaban atados al gobierno y no podían escapar de su esclavitud, porque de ello dependían sus medios de subsistencia. Esta esclavitud era real, no nominal.[11]

Lo cual confirma mi punto de vista e ilustra, con la vaguedad e insuficiencia de sus formulaciones, cuán lejos estamos aún de un análisis exacto del modelo social.

Los romanos, que acabaron substituyendo a los griegos en el gobierno de toda esta área, tenían una historia de la esclavitud más parecida a la de Atenas que a la de Esparta o del Oriente Próximo, pero con características propias, merecedoras de nuestra atención. También sufrieron una crisis interna, en el período arcaico, provocada por la esclavitud masiva por deudas. También se volvieron, en gran medida, hacia los esclavos en propiedad, forma de trabajo dependiente que fue característico de Roma en lo que definiré, arbitrariamente, como su período clásico, hablando a grandes rasgos: los tres siglos entre 150 a. de C. y 150 d. de C. «Roma» es ambiguo aquí: normalmente la usamos para referirnos a la ciudad del Tíber y a la totalidad del imperio romano, que, hacia el final de la época clásica, se extendía desde el Éufrates al Atlántico. No quiero, sin embargo, fijarme en ninguna de las dos, sino en Italia, el corazón latino del imperio, que se había vuelto tan uniforme social y culturalmente que justifica que la tratemos como una unidad. Y deseo escoger unas pocas características de la esclavitud en Italia, que añadirán nuevas dimensiones al cuadro que acabo de trazar.

1. Las grandes haciendas de Italia, los latifundios, especializados en ganadería y en la producción de olivo y vino fueron, por lo menos hasta que el Sur estadounidense los substituyó, el modelo occidental de agricultura esclavista por antonomasia. Las cifras de esclavos en ellos, y en las casas urbanas de los ricos, alcanzaron proporciones mucho más considerables que en Grecia. En la lucha final entre Pompeyo y César, por ejemplo, el hijo de Pompeyo alistó a ochocientos esclavos entre sus pastores y sirvientes personales para añadirlos al ejército de su padre (César, *Guerra civil*, III, 4.4). En una ley del año 2 d. de C., Augusto restringió a cien el número de esclavos que un hombre podía manumitir en su testamento, y sólo un propietario de quinientos o más logró el permiso de liberar a este gran número (Gayo, *Instituciones*, I, 43). Un tal Pedanio Secundo, prefecto de la ciudad en 61 d. de C., mantenía cuatrocientos esclavos (Tácito, *Anales*, XIV, 43, 4). Son ejemplos del extremo superior de la escala, con toda seguridad, pero ayudan a fijar el nivel total.

2. Con la manumisión el liberto adquiría el rango social de su antiguo dueño; así pues, el hombre liberado por un ciudadano romano se convertía en ciudadano, distinguido por algunas incapacidades menores (especialmente respecto a su dueño anterior), pero, a pesar de ello, ciudadano, con el derecho a voto y a casarse dentro de la clase de los ciudadanos. Esto último presenta consecuencias interesantes y divertidas. Dentro del territorio imperial romano había una compleja variedad de categorías sociales libres, en el sentido de que había muchos no romanos, hombres libres y ciudadanos de sus comunidades, que carecían tanto de derechos políticos de la ciudadanía romana, como del *ius conubii*, derecho a contraer matrimonio legítimo con una ciudadana romana. Pero un ex-esclavo, por el mero acto privado de una manumisión, que no requería aprobación del gobierno, automáticamente se salía de su posición, legalmente por lo menos, con tal de que su dueño fuera un ciudadano romano.

3. Una proporción significativa de la actividad industrial y comercial, en Roma y otras ciudades, estaba en manos de esclavos que actuaban con independencia, controlando y administrando una hacienda, conocida como *peculium*. Era un recurso legal inventado, en primer lugar, para permitir que los adultos funcionaran independientemente cuando aún estaban técnicamente bajo la *patria potestas*, cuya tenacidad en Roma es una de las características más notables de la historia social de esta civilización. La extensión del *peculium* a los esclavos creó problemas legales de gran complejidad —en el caso de un proceso, por dar el ejemplo más claro—, pero no voy a tratar de ellos ahora, salvo alguna anomalía notable. Se podía dar el caso, que de ningún modo era raro, de que un *peculium* incluyera a uno o más esclavos, con lo que el esclavo que estaba a cargo del

peculium quedaba como propietario de otros esclavos *de facto*, aunque no *de iure*. Las razones por las que he resaltado el *peculium* quizá se puedan clarificar mejor mediante algunas preguntas retóricas. ¿En qué sentido eran miembros de la misma clase, que nosotros (y los romanos) llamamos «esclavos», un esclavo cargado con cadenas en uno de los *ergastula* agrícolas famosos y un esclavo que administraba una curtiduría importante, que era su *peculium*? ¿Cuál era más libre, o más carente de libertad: un esclavo con su *peculium* o un esclavo por deudas «libre»? ¿Se puede usar con utilidad el concepto de libertad en tales comparaciones?

4. Con el fin de asegurar su control administrativo, los primeros emperadores, empezando con Augusto y llegando al máximo con Claudio y Nerón, hicieron un uso cada vez más frecuente de sus propias *familiæ* para administrar el imperio. Los *servi* y *liberti Cæsaris*, los propios esclavos y libertos del emperador, se encargaban de las oficinas e incluso las dirigían durante un tiempo. Una cuidadosa investigación ha demostrado que, incluso entre estos esclavos imperiales, sus hijos no eran regularmente manumitidos a la vez que ellos, si es que también eran esclavos —aquí hay complicaciones, según la categoría social de sus madres, en las que no voy a entrar—, sino que seguían siendo *servi Cæsaris*, ascendiendo en el servicio, si eran capaces de ello y ganando su propia libertad en su momento. De aquí que se produjera la interesante situación de que servidores civiles importantes no sólo salían de su clase de esclavos, sino que dejaban a sus hijos detrás, en esa clase. Y más interesante aún: se puede decir, generalizando, que, en la Roma del siglo I de nuestra era, las mayores oportunidades para la movilidad social se daban entre los esclavos imperiales. Ni un solo hombre libre pobre podía haber alcanzado una categoría social semejante a la del jefe de la oficina de cuentas, o, para el caso, de alguno de los puestos más bajos de la administración. Dudo que se necesiten más comentarios.

III

Todas las sociedades que he estudiado, desde las del Oriente Próximo, en el tercer milenio a. de C., hasta el final del imperio romano, compartieron, sin excepción y a lo largo de toda su historia, la necesidad de una mano de obra dependiente, sometida por coerción.

Estructural e ideológicamente, la mano de obra dependiente era integral, indispensable. En el primer libro del pseudoaristotélico *Económico* leemos: «De la propiedad, la especie primera y más necesaria, la mejor y más manejable, es el hombre. Por ello, el primer paso consiste en procurarse buenos esclavos. Hay dos clases de esclavos: el intendente y el trabajador». Así, tal cual, sin justificación ni embellecimiento. No hay necesidad de amontonar citas; es más sencillo señalar que ni siquiera los antiguos creyentes en la hermandad del hombre se oponían a la esclavitud; lo mejor que pudieron ofrecer el estoico Séneca y san Pablo el cristiano, fue alguna variación sobre el tema: «el rango social no importa». Se cuenta que Diógenes el cínico una vez fue capturado por piratas y llevado a Corinto para ser vendido. De pie en el lugar de la subasta, señaló a cierto corintio entre los compradores y dijo: «Véndeme a éste; necesita un amo» (Diógenes Laercio, VI, 74).

Lo más sintomático es la firme deducción en muchos textos antiguos, y a menudo la aseveración explícita, de que un elemento de la libertad era la libertad de esclavizar a otros. Aristóteles escribió lo siguiente en su *Política* (1.333 *b* 38 ss., traducido por Barker): «El ejercicio de la guerra no debe perseguirse con el fin de esclavizar a los que no lo merecen, sino, en primer lugar, para no ser esclavizados por otros; en segundo lugar, para procurar la hegemonía ... y en tercer lugar, para enseñorearse de los que merecen la esclavitud».[12] Se me puede objetar que soy injusto por seleccionar un texto de Aristóteles, el exponente más rotundo de la doctrina de la esclavitud natural, doctrina combatida en sus días ya y generalmente rechazada por filósofos de las generaciones posteriores. Probemos, pues, con otro texto (Lisias, 24, 6). Hacia el 400 a. de C. un ateniense inválido, a quien se había quitado el subsidio con el pretexto de que su patrimonio le impedía cobrarlo, recurrió formalmente ante el Consejo para que se reconsiderara su caso. Uno de sus argumentos era que ni siquiera podía permitirse comprar un esclavo que le ayudara, aunque esperaba poder hacerlo algún día. Aquí no se trata de ningún teorizante, sino de un humilde ateniense, que se dirige al cuerpo de conciudadanos con la esperanza de lograr de ellos una pequeña renta. Las deducciones —y la psicología entera— apenas podían salir a la luz con mayor agudeza.

No me propongo reanimar la vieja cuestión del origen de la desigualdad de clases, ni preguntar por qué el trabajo dependiente era

indispensable. Mi punto de partida es el hecho de que, en todas las civilizaciones que estamos considerando, remontándonos hasta donde nos permite la documentación (incluyendo los nuevos documentos suministrados por las tablillas en Lineal B), había una confianza bien establecida en el trabajo dependiente. Todas estas sociedades, hasta donde podemos seguirles la huella, eran ya complejas, articuladas, jerárquicas, con una diferenciación considerable de funciones y una división del trabajo, con amplio comercio exterior y con instituciones políticas y religiosas bien definidas.

Lo que ocurrió después es lo que ahora me interesa más: la evolución esencialmente distinta entre el Oriente Próximo y el mundo grecorromano, y, en este último, las fuertes diferencias en distintos períodos, así como también la desigualdad de desarrollo en diferentes sectores. Ya he indicado la diferencia fundamental, es decir, el cambio, entre griegos y romanos, de depositar confianza en el semilibre del interior a depositar confianza en los esclavos de propiedad del exterior, y, como corolario, la aparición de la idea de libertad. Surgió una situación social enteramente nueva, en la que no sólo algunos componentes eran diferentes de cualquier otro conocido hasta entonces, sino también las relaciones y difusión entre ellos, y el pensamiento. No somos capaces de rastrear el proceso, pero sí podemos señalar su primera indicación literaria, fuera de toda duda, en el largo poema, *Los trabajos y los días*, en el que Hesíodo, un propietario beocio independiente del siglo VII a. de C., presumía de criticar libremente a sus superiores, los «príncipes devoradores de regalos», con sus «juicios torcidos». En otro poema, *Teogonía*, también atribuida a Hesíodo —y no importa si la atribución es correcta o no, pues la *Teogonía* y *Los trabajos y los días* eran aproximadamente contemporáneos, lo cual basta para esta discusión—, la misma nueva situación social encontró expresión en otra área del comportamiento humano, en las relaciones del hombre con sus dioses. Como expresó Henri Frankfort, el autor de la *Teogonía* «carece de precedente oriental en un aspecto: los dioses y el universo eran descritos por él como un asunto de interés privado. Tal libertad nunca se oyó en el Oriente Próximo ...».[13] Era una doctrina firme en el antiguo Oriente Próximo que el hombre fue creado para la única y específica finalidad de servir a los dioses: ésta era la clara extensión, en un plano superior, de la estructura jerárquica de la sociedad. Ni la religión griega ni la romana compartieron esa idea. El hombre fue creado por los dioses, naturalmente, y se esperaba de él que los sirviera de muchas maneras, y a la vez que los temiera, pero su finalidad, su función no era ésa, y por supuesto, no ésta sola. Institucionalmente, la diferencia se puede expresar así: mientras que en el Oriente Próximo el gobierno y la política eran una función de la organización religiosa, la religión griega y romana era una función de la organización política.

Se llama a menudo a Hesíodo poeta-campesino, lo cual es inexacto, pues Hesíodo no sólo era un propietario de esclavos, sino que también asume la esclavitud como una condición de vida esencial para su clase. Desde el principio, por consiguiente, el esclavo del exterior era una condición para la libertad tan necesaria como la emancipación de los clientes junto con los esclavos por deudas. Los métodos con que se introducían los del exterior en la sociedad no reclaman nuestro interés. Pero vale la pena considerar por un momento un aspecto de la situación de los del exterior, el aspecto «racial», que es discutido mucho hoy día tanto por historiadores como por sociólogos, especialmente con referencia al Sur de Estados Unidos. Es importante tener presente que a menudo los «del exterior» eran vecinos de estirpe y cultura similares; que, aunque los griegos intentaron denigrar a la mayoría de sus esclavos con la etiqueta de «bárbaros» y aunque los escritores romanos (y sus seguidores modernos) están llenos de referencias desdeñosas a «orientales» entre sus esclavos y libertos, la debilidad de esta simple clasificación y sus consecuencias eran bastante evidentes, incluso para ellos. El hecho decisivo es que la manumisión extendida y la ausencia de endogamia estricta destruye cualquier fundamento para una comparación útil con el Sur de Estados Unidos en este aspecto. Cuando los legisladores romanos se ponían de acuerdo en la formulación —«La esclavitud es una institución del *ius gentium* [derecho de gentes], según la cual uno se ve sujeto al *dominium* de otro, contrario a la naturaleza» (*Digesto*, I, 5, 4, 1)— decían en realidad que la esclavitud era indispensable, que sólo era justificable con esta base, y que uno podía ser esclavizado precisamente porque venía del exterior. Un extranjero, en resumen, era del exterior. Esta definición tautológica es la mejor que podemos ofrecer. Por esto la expansión del imperio romano, por ejemplo, convertía automáticamente a grupos del exterior en habitantes del interior, libres.

¿Por qué, hemos de preguntarnos entonces, existía la tendencia

histórica en algunas comunidades griegas, como en Atenas, y en Roma, hacia la polaridad del habitante del interior libre y el del exterior esclavo, mientras que en otras partes no se produjo una evolución comparable (o, si aparecieron signos incipientes de ello, pronto abortaron)? Max Weber sugirió que la respuesta estaba en la relajación del control real sobre el comercio y la aparición consiguiente de una clase comerciante libre que actuaron de catalizadores sociales.[14] No tengo gran confianza en esta hipótesis, que no puede ser verificada ni falsada a partir de los datos griegos y romanos. Los cambios decisivos ocurrieron precisamente en los siglos de los que carecemos de documentación, y de los que no hay perspectivas realistas de que se descubra nueva documentación. He de confesar inmediatamente que carezco de otra explicación. Volver a examinar el conjunto del mito griego y romano puede servir de ayuda, pero la esperanza reside, en mi opinión, en la documentación muy extensa del antiguo Próximo Oriente.

He dicho «esperanza», y nada más, porque no sirve de nada pretender que el estudio de la esclavitud en el Oriente Próximo nos haya llevado muy lejos. Una razón es la clasificación primitiva en esclavos y libres, que ha sido mi tema, y ahora deseo volver a ello y proponer un enfoque. Decir simplemente, como he dicho hasta aquí, que había categorías sociales entre la esclavitud y la libertad, no basta, obviamente. ¿Cómo se ha de proceder para formular las diferencias entre un siervo bíblico que esperaba su liberación y el hombre que elegía la esclavitud a perpetuidad y tenía la oreja perforada para señalar su nueva categoría social? ¿O entre un ilota en Esparta y un esclavo en propiedad en Atenas?

El historiador griego de Sicilia, Diodoro, que escribió en la época de Julio César, nos da la siguiente variación del mito de Heracles y Onfale. Dice que Heracles tuvo dos hijos mientras estuvo con la reina lidia, el primero de una esclava, mientras él estaba bajo esclavitud; el segundo de la propia Onfale, cuando había recuperado su libertad. Sin darse cuenta, Diodoro apuntó el camino. Todos los hombres, a no ser que sean Robinson Crusoe, son cúmulos de reivindicaciones, privilegios, inmunidades, responsabilidades y obligaciones con respecto a otros. La categoría social de un hombre se define por el total de esos elementos que posee o que tiene (o no tiene) la posibilidad de adquirir. Hay que considerar a la vez lo actual y lo potencial: lo potencial de los *servi Cæsaris*, por ejemplo, era siempre un factor en la psicología de la categoría social del imperio romano de la primera época, y a veces pasó a ser una realidad, cuando uno de ellos subió lo bastante en la escala civil y llegó a ser liberto. Como es evidente, nada de eso puede expresarse en términos numéricos, cuantitativos: no se trata de un hombre que tiene más privilegios o más responsabilidad que otro. Más bien se trata de la colocación de la categoría social en un espectro o en una serie continua; los *servi Cæsaris* como clase, en este lenguaje, se hallaban más cerca de la libertad que los esclavos de cualquier propietario privado romano.

Es posible, además, trazar una tipología de derechos y deberes. A título de ilustración, sugiero el siguiente esquema, a grandes líneas:[15]

1) Reivindicaciones a la propiedad, o poder sobre las cosas, categoría que es compleja en sí misma y requiere un análisis posterior: por ejemplo, la diferencia entre el poder de un esclavo sobre su *peculium* y el poder de un propietario en sentido estricto; o las diferencias según las distintas categorías de cosas, tierra, rebaño, dinero, por tenencias personales, y así sucesivamente.

2) Poder sobre el trabajo y movimiento humano, tanto de uno mismo como de otro, incluyendo, naturalmente, el privilegio de esclavizar a otros.

3) Poder para castigar y, a la inversa, inmunidad ante el castigo.

4) Privilegios y responsabilidades en los procedimientos judiciales, tales como la inmunidad de prendimiento arbitrario o la capacidad de demandar o ser demandado.

5) Privilegios en el área familiar: matrimonio, sucesión, etcétera, incluyendo no sólo los derechos de propiedad y derechos de *conubium*, sino también, suprimida una etapa, la posibilidad de protección o redención en caso de deuda, rescate u odio de sangre.

6) Privilegios de movilidad social, tales la manumisión o emancipación, y sus contrarios: inmunidad o responsabilidad, de esclavitud, servidumbre penal y cosas semejantes.

7) Privilegios y deberes en las esferas sacras, políticas y militares.

Confío haber dicho bastante para impedir que se crea que propongo un proceder mecánico. En Atenas los esclavos en propiedad y los ricos no ciudadanos, libres (Aristóteles, por ejemplo) carecían

por igual del derecho a casarse con un ciudadano; en los términos de mi tipología, carecían ambos del privilegio de *conubium*. Sin embargo, sería absurdo igualarlos con seriedad basándose en este punto. O, para tomar un ejemplo más significativo de carácter completamente distinto: los esclavos atenienses y los ilotas espartanos pertenecían a alguien, pero el hecho de que ese alguien fuese un individuo particular en un caso, y el estado espartano en otro, introducía una distinción muy importante. Estas combinaciones diversas han de ser sopesadas y juzgadas en términos de la estructura total de la sociedad individual que se está examinando.

Si se me pregunta entonces: ¿en qué se ha convertido la definición de propiedad tradicional de un esclavo? ¿Dónde, en su serie continua, coloca usted la línea divisoria entre libre y esclavo, entre libre y no libre?, mi respuesta tiene que ser a la fuerza bastante complicada. Para empezar, la idea de un continuo o espectro es metafórica: es demasiado tenue. No obstante, no es mala metáfora cuando se aplica al antiguo Oriente Próximo o a los primeros períodos de la historia griega y romana. Allí una clase social se fundía gradualmente en otra. Allí, aunque algunos hombres eran propiedad de otros y aunque el abismo entre el esclavo y el rey era la mayor de las distancias sociales posibles, ni la definición de propiedad ni cualquier otro criterio único es realmente significativo. Allí, en resumen, la libertad no es una categoría útil y por lo tanto carece de sentido preguntar dónde se traza la línea entre libre y no libre.

En la Atenas y en la Roma clásicas, por otra parte, la línea divisoria tradicional, la diferenciación tradicional según la cual un hombre es o no propiedad de otro, sigue siendo una regla empírica conveniente para la mayoría de propósitos. Para ellos la metáfora de un continuo se viene abajo. Pero el problema no ha sido entender estas dos sociedades, relativamente atípicas, sino las otras sociedades, que no hemos entendido muy bien, porque, en mi opinión, no nos hemos librado de la antinomia esclavo-libre. Y si mi enfoque resulta útil, pienso que conducirá a un mejor entendimiento de Atenas y Roma, también, en donde la categoría de «hombre libre» necesita una subdivisión precisa.

Debo terminar con un modelo altamente esquemático de la historia de la sociedad antigua. Se movió desde una sociedad en la que la clase social corrió a lo largo de un continuo hacia otra en la que las clases sociales se dividían en dos extremos, el esclavo y el libre, movimiento que se completó casi del todo en las sociedades que más atraen nuestra atención por razones obvias. Y luego, bajo el imperio romano, el movimiento se invirtió; la sociedad antigua volvió gradualmente a un continuo de clases sociales y se transformó en lo que llamamos el mundo medieval.

CAPÍTULO 6

LAS CLASES SOCIALES SERVILES DE LA GRECIA ANTIGUA

I

Como he mencionado al comienzo del capítulo 5, el tercer libro del *Onomastikon* de Julio Pólux, escritor del siglo II a. de C., de Alejandría, contiene un bloque de once capítulos dedicado al lenguaje de la esclavitud. Pólux define muy pocas veces sus palabras, en un sentido propio, y no ilustra a menudo su uso. No obstante, está claro que muchas palabras de los capítulos 73-83 pueden ser traducidas todas, sin excepción, por «esclavo», «esclavitud» en muchos contextos. La sección concluye, en el capítulo 83, con unos pocos términos como «ilota» y *penestes*, hombres que, como dice Pólux, se hallan «entre los hombres libres y los esclavos», seguidos de una pequeña parte dedicada a los libertos

Por incompleta que sea, la lista de las palabras que significan esclavo incluye una docena de raíces diferentes: variedad y profusión de terminología servil que es difícil, si no imposible, comparar con otras sociedades. Las diferencias varían de aspectos: por ejemplo, unas veces se trata de esclavos comprados o nacidos en la casa (*argyronetos* — *oikogenes*), o de esclavos marcados (*stigmatias*); otras veces, se trata de peculiaridades regionales, como cuando Pólux dice que los atenienses llamaban a sus esclavos *paides* ('niños'), incluso

Publicado por primera vez en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3.ª serie, 7 (1960), pp. 165-185, y reimpreso con permiso de los editores. He reducido algo las anotaciones más eruditas.

cuando eran mayores. Éstas son diferencias evidentes por sí mismas. Otras son más sutiles y difíciles de encontrar: en el siglo IV a. de Cristo, por ejemplo, había una tendencia demostrable (no citada por Pólux) a decir *doulos*, cuando se quería poner el acento en el elemento personal, pero *andrapoda*, cuando se quería destacar el aspecto de propiedad.[1]

Algunas de estas diferencias son sociológicamente interesantes y reveladoras, pero no nos indican por sí mismas nada más profundo. Otras suponen algo más básico: el esclavo y el hilota eran dos categorías diferentes en un sentido en el que no lo eran normalmente el esclavo nacido en la casa y el esclavo comprado. La cuestión que quiero proseguir va todavía más lejos: aparte de los hilotas, *penestes* y casos así, ¿existe una gama de clases sociales oculta en el grupo que tendemos a juntar bajo la sola rúbrica de «esclavo»? *A priori* hemos de creer que tuvo que ser así, que lo que llamamos esclavitud era una institución que variaba de modo considerable y significativo en las diferentes partes del mundo griego. Hacia 600 a. de C. —para tomar un punto de partida aproximado, porque me propongo pasar por alto la muy difícil cuestión de la población servil en los mundos de Homero y Hesíodo—, los griegos tenían detrás de sí una larga y complicada historia llena de conquistas, migraciones (tanto internas como externas), cambios sociales, revoluciones, progresos técnicos, y toda clase de contactos con otras sociedades. Esta historia no era, en modo alguno, la misma en todas partes de Grecia, ni lo fue en los siglos que siguieron al año 600. La economía, el gobierno, las leyes referidas a la tierra, a la herencia y al comercio diferían todas, en mayor o menor grado, de siglo a siglo, y de era a era. La esclavitud, o el régimen de trabajo más en general, no fue algo autónomo, y por lo tanto se debe sólo a una insistencia artificial en una especie de unidad mística de los griegos el que los historiadores de la antigüedad empiecen, como suelen hacerlo, con la afirmación de que la palabra *doulos* expresa exactamente la misma categoría de personas siempre que aparece. Eso puede ser el caso o no en un ejemplo dado, pero es cosa de demostración, no de presunción.

Hay un fetichismo sobre palabras que hay que superar. Los griegos tenían en conjunto demasiadas palabras para esclavo (aparte de las de los hilotas); incluso después de excluir «esclavo marcado» y términos similares, siguen siendo demasiadas. Como demostró Collinet en una situación análoga, observando el colonato romano, tal

profusión de palabras reflejaba probablemente la realidad histórica.[2] En principio, hay muchas posibilidades. Puede haber habido una diversidad originaria en las instituciones, en paralelo con la diversidad terminológica; y estas diferencias pueden haber continuado, o pueden haberse eliminado gradualmente por un proceso de convergencia mientras persistía la terminología múltiple. O se acuñaron palabras diferentes, en un comienzo, para describir esencialmente la misma categoría o institución en localidades distintas. Aquí, de nuevo, son posibles igualmente la divergencia y la convergencia en la evolución subsiguiente. Finalmente, existe siempre la posibilidad de que una palabra permanezca inalterable mientras que la institución cambia de una región a otra. No creo que haya reglas en este asunto; lo que sí hay son ejemplos de cada una de estas posibilidades en el área de la terminología social técnica. Hemos de empezar con las palabras individuales —las etiquetas— pero inmediatamente hay que superarlas.

En este capítulo me ocuparé principalmente de un tipo de diferencia, esto es: las variedades más o menos formales de naturaleza jurídica. Al limitarme de este modo, no quiero decir que éste sea el aspecto más importante de la clase social, o que sea un aspecto autónomo. Un análisis completo requeriría la consideración del papel económico de los no libres y de la psicología de la clase social (como se revela, por ejemplo, en la jerarquía de los empleos). También exigiría considerar la historia política de las diferentes comunidades griegas, las conquistas de la primera época, por ejemplo, o el impacto de la tiranía o la democracia en la evolución de la estructura social. Sugiero, sin embargo, que un análisis jurídico adecuado servirá de herramienta indispensable para estudios posteriores, y ésta es la finalidad limitada de este capítulo.

II

Una palabra importante para designar la condición servil (construida sobre la raíz de casa), que Pólux pasa por alto, es el familiar *oikeus* del código de Gortina (tampoco incluye la palabra usada en Gortina para designar al amo, *pastas*). La situación respecto a la población servil de Creta es muy confusa, gracias a que el lenguaje del código es distinto del de las otras inscripciones cretenses, y al

hecho de que los testimonios literarios, en Aristóteles y en los fragmentos de los escritos helenísticos, son incompletos, inconsistentes y en gran parte ininteligibles. No obstante, el código tomado solo ofrece información coherente, suficiente para mi propósito, y por tanto limitaré el estudio de Creta a esa única fuente.[3] Tal limitación no sería legítima, naturalmente, si intentara hacer un análisis completo de la servidumbre cretense, cosa que no intento hacer. Entonces tendría que tratar de muchas palabras como *aphamiotai*, *klarotai* y *mnoia*, a las que se refieren especialmente las fuentes literarias. Ninguna de estas palabras aparecen en el código, que tiene bastante con dos términos serviles, *oikeus* y *doulos*. Muchos eruditos modernos creen que estas dos palabras representan dos clases sociales diferentes, usualmente traducidas por «siervo» y «esclavo», respectivamente.[4] Hace cincuenta años Lipsius argumentó que se trataba de una interpretación equivocada, que las dos palabras son sinónimos en el código, y que allí sólo aparece una categoría social de no libre.[5] Sus argumentos nunca han sido contrarrestados, por lo que yo sé: han sido simplemente ignorados, y un examen del texto demuestra que tenía razón.

Para empezar, hay pasajes en el código en los que *oikeus* y *doulos* son sinónimos e intercambiables: todo el mundo está de acuerdo en esto. Luego, si dos palabras significan lo mismo en una estipulación y cosas distintas en otra del mismo código, el resultado es confusión, y nada más, como es muy evidente en exégesis modernas. Vaguedades de este estilo en asuntos legales son perfectamente posibles en poesía e incluso en escritos históricos, pero no en un código de leyes. En segundo lugar, no hay una sola estipulación en el código en la que se establezca una norma para un *oikeus* y otra para un *doulos*.[6] En tercer lugar, hay normas sobre *douloi* seguidas de silencio acerca de *oikees*, y hay normas sobre *oikees* seguidas de silencio acerca de *douloi*. Por ejemplo, en la columna II hay un castigo fijado para el caso en que un *doulos* viole a una mujer libre, pero no si es un *oikeus* el autor, y hay castigos para el caso en que un hombre libre o un *oikeus* varón viole a una *oikeus* mujer, pero no para el caso en que lo haga un *doulos*; hay castigos fijados por adulterio entre un *doulos* y una mujer libre o una *doule*, pero ni una palabra relativa al adulterio de un *oikeus*, macho o hembra, hasta unas líneas más abajo, cuando se exponen las normas de las pruebas, y de repente la palabra para el adúltero no libre ya no es *doulos* sino

oikeus. Todo esto es perfectamente inteligible en el caso de que *oikeus* sea igual que *doulos*; pero en otro sentido se vuelve disparatado.

Con esto no quiero decir que todo lo relativo a los *douloi* de Gortina esté perfectamente claro. El código está demasiado incompleto para eso, y hay más dificultades insolubles que certezas en la situación, pero subsisten dificultades en ambas hipótesis. Tampoco sugiero que no hubiera originariamente diferencias entre un *oikeus* y un *doulos*. Pero me estoy ocupando únicamente de la situación en el código, no de lo que pudo haber ocurrido en fechas más tempranas. Además, es probable que, en el lenguaje corriente, hubiera tendencia a decir *doulos* para algunas categorías de no libres, domésticos, por ejemplo, y *oikeus* para otras categorías, lo mismo que los oradores de la Atenas del siglo IV, que trazaban una línea divisoria sutil entre *douloi* y *andrapoda*. No hay duda de que también había diferencias prácticas entre un esclavo recientemente adquirido empleado sólo en quehaceres domésticos, pongamos por caso, y una familia servil que trabajara unas tierras durante varias generaciones. Pero tales diferencias existen siempre que hay esclavitud en una sociedad compleja, sin alcanzar la esencia de la institución. Con respecto a derechos, privilegios y deberes, no encuentro en el código de Gortina, tal como lo tenemos, nada que requiera señalarse para el propósito del presente análisis.

Para ambos términos, la palabra «amo» es *pastas*, que contiene un tono de propiedad más acusado, o, al menos, más obvio, que el mucho más común *despotes* griego. Y en gran parte el *doulos-oikeus* «pertenecía» a su amo: este último podía venderlo y comprar otros (aparentemente con restricciones, adivinadas, pero no lo bastante claras en el código); sus hijos pertenecían al amo, un hijo nacido de una esclava divorciada o soltera pertenecía al amo de su ex-marido, o al amo de su propio padre, o a algún otro *pastas*, según unas normas fijas; el amo tenía responsabilidad legal por los delitos de su *doulos*, y, en mi opinión, recibía las multas contraídas por otros por delitos contra su *doulos* (no, como algunos creen, que las multas se pagaran a la víctima servil para su propio provecho).[7]

Por otra parte, cuando un habitante de Gortina decía *doulos* u *oikeus* tenía claramente en mente algo que difería, esencialmente, de lo que un ateniense del siglo V quería decir con *doulos*. Los no libres de Gortina tenían, por lo menos, dos privilegios que el código

protegía en sus regulaciones sobre la sucesión, esto es, el derecho a domicilio y el derecho a rebaño (si poseían alguno).[8] Si a esto se le puede llamar, en sentido propio, derechos de propiedad, no es una cuestión crucial ahora. Parece que también tuvieron el derecho de poseer su propia ropa y bienes caseros (pues así interpreto yo la cláusula que dice que si dos *oikees* se separan por muerte o divorcio, la mujer «puede tomar lo que es suyo»).[9] Algunos eruditos creen que también poseían dinero, pero no hay pruebas, y con seguridad no poseían las cantidades necesarias para satisfacer las multas legales (que alcanzaban doscientos estáteres para un esclavo que violase a un hombre o una mujer libre). Tampoco comparto la interpretación de la ley de sucesión, que permite a un *oikeus* tomar la hacienda de su amo muerto en ausencia de parientes cercanos.[10]

Incluso con mi estrecha interpretación de los privilegios, no obstante, el no libre tenía ciertos derechos de propiedad o cuasi-propiedad desconocidos en Atenas y muchas otras ciudades clásicas. A éstos acompañaban ciertos derechos personales (que quizás eran aun más importantes), sobre todo, el derecho de matrimonio. Las normas que se refieren al adulterio, divorcio y relaciones entre *douloi* y mujeres libres evidencian que es más adecuado hablar aquí de matrimonio de una relación que era más que un *contubernium*, porque creaba unos derechos vinculantes pero que al mismo tiempo era mucho menos que un matrimonio entre personas libres. En primer lugar, el marido no libre no era el *kyrios* ('tutor') de su esposa: este papel lo desempeñaba su amo, de él o de ella, según el caso. Además, tal matrimonio no llevaba a la creación de un grupo de parentesco, aunque producía una familia elemental para ciertos propósitos. La prueba más sencilla la tenemos en la estipulación que trata del arreglo en casos de adulterio: hay que llegar a un acuerdo con el pariente de una mujer libre, pero con el amo de una *doule*.[11]

Aún aparece otra diferencia en la primera sección del código, que trata del procedimiento en disputas legales sobre la clase social de un hombre (si es libre o no) o sobre la propiedad de un esclavo. En tales casos, dice la ley, la persona objeto de la disputa no se puede tomar antes del juicio del tribunal. Sin embargo, continúa, sí se puede tomar un *nenikamenos* o un *katakeimenos*. No se amplía el comentario, pero el contraste ha de significar que ambos —el hombre que perdió un juicio del tribunal y no pudo pagar (un *nenikamenos*), y el hombre que pasó a ser esclavo por acuerdo directo

(un *katakeimenos*)— no son, en cierta medida, ni libres ni esclavos. Lo que significa con respecto al *katakeimenos* se explica, en parte, en el llamado segundo código. Si un *katakeimenos* comete un delito, ha de pagar la multa; pero si carece de recursos para pagar, entonces la parte ofendida y el amo (llamado, bastante significativamente, *katathemenos* y no *pastas*) se reunirán para consultar y harán algo (desconocido, porque, por desgracia, la piedra está rota en este punto). Si, por otra parte un *katakeimenos* es ofendido, su amo demandará por él «como por un hombre libre» y los dos dividirán la concesión por igual. Si el amo deja de tomar medidas, el *katakeimenos* puede hacerlo por sí mismo, con tal de que pague su deuda (y, por lo tanto, es de imaginar que con ello se libera de su esclavitud).[12]

En todos los aspectos de este terreno particular, claramente, el *katakeimenos* no era ni libre ni no libre, pero compartía algunos privilegios y limitaciones de ambas condiciones. Cuánto tiempo prevaleció esta clase social a medio camino, es otra cuestión. No se menciona al *katakeimenos* en las secciones sobre violación, adulterio y divorcio, y no hay discusión informativa en la sección sobre sucesión. Tampoco conocemos nada en absoluto acerca del *nenikamenos*, salvo el hecho de que podía ser «tomado». El verbo griego (*agein*) puede implicar que se toma para su servicio en la casa o que es vendido fuera, diferencia de gran importancia, puesto que en el último caso el resultado es esclavización definitiva en el sentido más pleno de la palabra. Los otros, los mantenidos en servidumbre en casa, tenían un rango social superior, por lo menos en principio. Siempre era posible, legalmente o por un acuerdo privado, que el período de servidumbre se fijara y llegara a un término. Además, estos hombres conservaban su lugar dentro de la estructura de parentesco de la sociedad, y persistía la posibilidad de que sus parientes pagaran su deuda y los liberaran. Finalmente, eran todavía, en cierto sentido, miembros de la comunidad política (suponiendo que fueran ya miembros antes de caer en obligación). Sus derechos políticos estaban en suspenso, sin duda, pero la crisis de Solón en Atenas muestra que no carecían en absoluto de sentido en ciertas condiciones.

A falta de estipulaciones específicas en el código, para el *nenikamenos* hay que contar con tres posibilidades. Puede ser vendido en el extranjero, o la parte ganadora tiene la elección de quedarse con él o venderlo, o se convierte en un esclavo en Gortina, exactamente igual que el *katakeimenos*. No veo el modo, en el estado actual de nuestros conocimientos, de que se pueda elegir entre estas posibilidades. El hecho de que el código no trate del *nenikamenos* en la sección sobre delitos parece suponer que hay que diferenciarlo del *katakeimenos*. Por otra parte, es un hecho que los dos están en el grupo de los *agogimos* ('embargables'), y no se dice nada que nos indique que su destino era distinto. Supongo que el *katakeimenos* no podía ser vendido en el extranjero, y tal posibilidad no está explícitamente indicada para el *nenikamenos*. Por otra parte, en un decreto de Halicarnaso del siglo v, o en los llamados *dikaiomata* de Alejandría, por ejemplo, la ley expresamente exigía la venta en el extranjero, exactamente igual que en la antigua estipulación romana *trans Tiberim*.[13] Pero creo que no tenemos bastantes ejemplos para garantizar el punto de vista, aceptado usualmente, de que ésta era una norma griega universal de la ley. En una situación análoga, el código de Gortina apunta en la dirección contraria. Dice que el que es rescatado del extranjero pertenecerá al que lo rescató hasta que haya pagado el dinero. La cláusula final de esta estipulación carecería de sentido si el hombre rescatado fuera vendido de nuevo en el extranjero.[14] Naturalmente, esto no significa que el *nenikamenos* estuviera en la misma situación, pero es por lo menos un paralelo de Gortina, y creo que es más convincente que el decreto de Halicarnaso o los *dikaiomata* de Alejandría.

III

Nada se puede argumentar *e silentio* sobre el código de Gortina. Después de todo, no es un código en sentido estricto, como el *Code Napoleón* o el *bürgerliches Gesetzbuch*: pasa por alto áreas enteras del comportamiento, áreas que sin ninguna duda la ley contemplaba, pese a su ausencia en el código.[15] Podemos estar seguros de que la clase social del *nenikamenos* también estaba reflejada, y por tanto estaba perfectamente clara en Gortina, aunque no para nosotros. Lo mismo es cierto para la estipulación que dice que si un hijo sale fiador de su padre mientras vive, el hijo se responsabiliza con su persona y la hacienda que ha adquirido. Se conocen cláusulas con semejante formulación en lugares tan alejados como Beocia, Heraclea, del Sur de Italia, y Delos, y en cada caso el texto disponible

carece de detalles sobre ejecución en la persona.[16] Hay que sacar la conclusión de que no podemos estar seguros de las consecuencias exactas en ninguno de estos casos, ni tampoco de que sean las mismas en cada comunidad, y en cada siglo.

Precisamente es este punto tan obvio que cada uno de nuestros textos trabaja con una referencia claramente local, lo que no podemos ignorar cuando intentamos establecer un modelo *griego*. El enfoque del lexicógrafo es peligroso. Si se mira cualquier término social «técnico» en el Liddell-Scott, se encuentran unos pocos significados o sombras de significado con apenas una indicación (y a veces ni una sola) de que las variaciones en torno a la idea esencial pueden significar diferencias institucionales locales de magnitud considerable. Hubiera sido imposible, como he apuntado, que el código de Gortina usara la palabra *doulos*, sin más calificativo, para diversas categorías sociales. Pero es perfectamente apropiado a este código, o cualquier otro documento legal, usar la palabra en un sentido distinto en algunos aspectos al de su uso en otras comunidades griegas (exactamente como los nombres de montes, de monedas, o unidades de peso). Por el modo en que el mundo griego se dividió en pequeñas unidades y porque la historia de estas diversas unidades no eran todas de una pieza, las instituciones sociales y legales variaron en el curso del tiempo. Pero, a menudo, las palabras individuales eran las mismas en regiones muy separadas. Esto nos crea graves dificultades a nosotros, pero no a los que las usaron.

Hasta aquí, sin intentar ser sistemático o completo, he apuntado una media docena de clases sociales o situaciones de servidumbre no libres, más o menos diferentes, encontradas en una u otra comunidad griega. ¿Cómo vamos a poder establecer una clasificación con sentido, si la terminología es un indicio insuficiente y a menudo se presta a equívoco? No obtenemos mucha ayuda de los escritores griegos. Los documentos legales, tanto si son leyes, decretos, acuerdos o cartas, tratan de casos o reglas específicas, no de análisis de jurisprudencia. No había juristas, o por lo menos no se nos ha conservado ningún escrito jurídico. Los filósofos, oradores e historiadores se conformaban con la antimonia más simple: hombre libre y esclavo, *eleutheros y doulos*. En sus objetivos no entraba el interés por la sociología o la jurisprudencia de la servidumbre, y podían llamar *douloi* a los hilotas en muchos contextos, por ejemplo, incluso aunque sabían perfectamente que los hilotas y los *douloi* atenienses

no eran, ni mucho menos, lo mismo. Incluso un texto tan tosco como la enumeración de Pólux —en pocas líneas— sobre las palabras locales que indicaban el estado social entre la esclavitud y la libertad es una rara excepción en la literatura disponible.

La *Política* de Aristóteles ofrece, por sí sola, ilustración suficiente tanto para la situación léxica actual como para la indiferencia fundamental de los escritores antiguos hacia las ramificaciones de la servidumbre. Al tratar de los estados que se han presentado como modelos o acercamientos al ideal, Aristóteles se queja (1.269 *a* 34 *ss.*) de que ninguno haya solucionado el problema, evidentemente difícil, de hallar un sistema apropiado de tratar a los hilotas. Puede resultar significativo que use *heiloteia* y *penesteia*, no *douleia*, cuando habla de Esparta, Tesalia y Creta. Los cretenses, admite, no han tenido que enfrentarse a sublevaciones de sus *perioikoi*, y unas páginas más adelante establece una correspondencia directa entre esta palabra en su uso cretense y el hilota espartano.[17] En otra parte del libro escribe (1.264 *a* 21) que los *douloi* cretenses tienen todos los privilegios de los hombres libres, salvo el acceso al gimnasio y el derecho de poseer armas, y en otros pasajes, todavía (aunque no en un contexto explícitamente espartano o cretense), parece diferenciar a los *douloi* de los *perioikoi*.[18] No creo que sea posible despejar las confusiones (y probablemente, las contradicciones) de estos pasajes. Eso es un punto importante. Otro es que, aunque Aristóteles creyera que la palabra *perioikos* se usaba para dos clases sociales totalmente diferentes en Esparta y en Creta, no lo encontraba tan anómalo o inquietante como para que requiriera un comentario especial.

Está claro que Aristóteles se dio cuenta de que la situación de las clases sociales, entre los no libres, era complicada y, a menudo, oscura. Es difícil que un pensador griego pudiera dejar de darse cuenta de las complejidades; con todo, los textos revelan una falta persistente de interés en ahondar en el tema, a menudo con consecuencias cómicas (para nosotros) en la terminología. Hay un fragmento largo del *Héroe* de Menandro, por ejemplo, que se refiere a un hermano y una hermana, que están en esclavitud por deudas. En una conversación entre dos esclavos en la casa, uno pregunta al otro por la chica. «¿Es una esclava?» El segundo contesta: «Sí —en parte—, en cierto modo»,[19] y luego sigue explicando cómo llegó a caer en esclavitud por deudas. Esto es una comedia, es cierto,

y esta historia en particular suscita cuestiones históricas y legales muy difíciles. Pero éstas no tienen por qué distraernos. Lisias, Isócrates y Diodoro atestiguan, todos ellos, la existencia de servidumbre por deudas en época clásica y postclásica.[20] Ellos no escribían comedias. Tampoco las escribía el filósofo Teofrasto cuando escribió en su testamento: «De mis esclavos doy la manumisión a Molón, Timón y Parmenión, que ya son libres».[21] Tampoco lo era el lexicógrafo Harpocración, cuando dijo en su definición del procedimiento legal, conocido como *dike apostasiou*: «Y los que son condenados necesariamente se convierten en esclavos, pero los que ganan, aunque ya eran hombres libres, se hacen libres del todo». Podría continuar acumulando otros ejemplos, pero no se ganaría nada con ello. Las pruebas son inequívocas: en todo tipo de terminología, los griegos reconocían la existencia de clases sociales a medio camino, pero ni las buscaron ni realizaron un análisis sistemático. Cuando hacía falta una diferenciación, se contentaban con hacer (o transmitir) normas locales sobre procedimientos, propiedad, matrimonio, o lo que se necesitase, para una categoría social específica, como vimos con un poco de detalle en Gortina.

Realmente, la frase vaga de Menandro, «Sí —en parte—, en cierto modo», es todo lo que hemos podido conseguir nosotros mismos. Y fue un paso importante haber llegado hasta ahí. Hace medio siglo, Arangio-Ruiz creyó necesario empezar el primer capítulo de su libro, «Persons and Family in the Law of the Papyri», con estas observaciones:

> El romanista que intenta averiguar por los papiros qué régimen adoptó el mundo grecoegipcio con respecto a los problemas de personalidad, inevitablemente empieza con Gayo (el jurista romano) para buscar los principios pertenecientes al *status libertatis*, *status civitatis* y *status familiae*. Pero el primer contacto con el nuevo entorno jurídico es suficiente para persuadirle de que tal investigación será vana. Pues había en Egipto, también, hombres libres y esclavos, hombres que participaban y no participaban de las diversas comunidades nacionales, *patres* y *filii familiae*; faltaban allí asimismo las rígidas líneas divisorias que sólo un pueblo con una vocación jurista real es capaz de trazar.

Un año más tarde, en 1931, Koschaker, en su estudio clásico de la institución que hemos rotulado *paramone*, habló aun con más

dureza contra las ideas preconcebidas de los romanistas, que todavía dominaban —y por tanto viciaban— el estudio de las clases sociales griegas y grecoegipcias.[22] Una persona en *paramone*, sostuvo, era mitad esclavo, mitad libre.

Hoy día, la literatura jurídica sobre el tema ha dejado bastante claro que Arangio-Ruiz y Koschaker tenían razón, al menos en lo que respecta a los papiros. Los filólogos e historiadores han intentado abordar el problema desde otro punto de vista, al tratar de Grecia, propiamente, cosa que me parece que no ayuda en nada y puede prestarse a equívoco. A menudo se vuelven por sus conceptos, no a Roma, sino al mundo medieval, e introducen siervos y servidumbre en el marco griego. Aparecen siervos por todas partes: en el relato aristotélico de la crisis de Solón, en Creta, en Esparta, por nombrar sólo los ejemplos más claros y corrientes. El inconveniente con esto es, en primer lugar, que servidumbre es, por sí mismo, un término que tiende a cubrir un considerable número de clases sociales;[23] en segundo lugar, que hay demasiadas diferencias entre el hilota espartano, por decirlo así, y el siervo de la sociedad feudal; en tercer lugar, que es erróneo envolver a todas las personas no libres, que no sean esclavos en propiedad declarados, bajo un término solo, como «siervo», y, en cuarto lugar, que la servidumbre (no importa si su definición es inexacta) no se puede ensanchar para incluir tanto al esclavo por deudas como a la persona en *paramone*, dos categorías que, lo estamos aprendiendo ahora, estuvieron muy extendidas en el mundo de habla griega, durante muchos siglos. Somos prisioneros de una sociología muy primitiva que da por sentado que existen sólo tres tipos de clase trabajadora: el libre, asalariado mediante contrato, el siervo y el esclavo. De algún modo todos han de encajar en una de estas categorías. Un ejemplo sorprendente ocurre en Extremo Oriente, donde los misioneros, los administradores coloniales y los eruditos a la vez pincharon la etiqueta de esclavo a una fantástica variedad de clases sociales en China, Birmania e Indonesia, con consecuencias desafortunadas para la enseñanza y la administración. La antropología moderna ha vuelto a examinar con éxito ese campo y ha demostrado que las posibilidades de estratificación de las sociedades humanas están lejos de acabarse con la triple clasificación que hemos heredado de Roma y la Europa medieval.[24] Me parece claro que la Grecia antigua es exactamente comparable en este aspecto, y hemos de tomar en serio —y literal-

mente— la idea de un amplio espectro de clases sociales. Cuando Pólux, y Aristófanes de Bizancio antes que él, escribieron «entre esclavitud y libertad», querían decir *entre* esclavitud y libertad.

El simple hecho de decir que uno es medio esclavo, o medio libre, por importante que sea el paso, no es suficiente, ni tampoco muy significativo. Para definir esta posición intermedia Koschaker se volvió a la propiedad, e insinuó que *paramone* constituía un caso de *geteiltes Eigentum* (derechos de propiedad dividida). Desarrolló esta idea juntando una cantidad de prácticas e instituciones aparentemente distintas. Una es la esclavitud por deudas «anticrética», en la que el deudor da su servicio personal en vez de un interés. No se conoce ningún ejemplo seguro en Grecia, propiamente dicha, y el análisis de Koschaker se basó en un pergamino griego, con fecha 121 d. de C., encontrado en el sitio de Dura-Europos junto al río Éufrates. El documento es un acuerdo de préstamo que dispone que, en vez de interés, «Barlaas [el prestatario], permaneciendo [*paramenon*] junto a Fraates [el prestamista] hasta el momento del reembolso, cumplirá para él servicios de esclavo [*doulike chreia*], haciendo todo lo que se le ordene, y sin ausentarse ni de día ni de noche, sin el permiso de Fraates». Además, si Barlaas no devuelve el préstamo cuando se produzca el vencimiento, «permanecerá con Fraates, realizando los mismos servicios de acuerdo con las estipulaciones citadas, hasta el desembolso del dinero».[25]

Es un texto tardío de un área periférica, ciertamente, pero si algo semejante era intrínseco en la situación ática de tiempos de Solón (y en la situación del *katakeimenos* de Gortina), como apunta Koschaker con mucha verosimilitud, entonces habría sido la forma más antigua de *paramone*. La segunda forma, mejor atestiguada, es la *paramone* en relación con la manumisión, por la que un esclavo es liberado pero ha de «permanecer» en servicio (expresado en un lenguaje mucho más parecido al del pergamino de Dura). Para esta forma tenemos documentación desde el siglo IV a. de C. en adelante, en una extensa área del mundo griego. La tercera es lo que los papiros llaman «contrato de servicio».

Unos cuantos documentos de *paramone* realmente especifican el elemento de esclavitud, diciendo, de un modo u otro, que el trabajo realizado será «el de un esclavo», «propio de esclavo», o que la persona servirá «como un esclavo». Lo que distingue el servicio de un hombre libre del servicio de un esclavo es que el de este último

es total y que el trabajo defectuoso se castiga directamente, sin recurrir a unos trámites formales. «Hará todo lo que se le diga» es la fórmula en vigor. *Paramone*, como dijo Koschaker, «no reside simplemente en la esfera de obligaciones, sino que crea ... una relación de poder».[26] Tampoco es una mera cuestión de diferenciación jurídica sutil. Desde un momento muy antiguo de su historia, los griegos consideraron el servicio personal y doméstico «propio de esclavos» por naturaleza. Por este motivo simplemente no se encuentran servidores griegos libres, y por esto también, a su vez, palabras como *oiketes* y *therapon*, que en su sentido más estricto no significan más que «sirviente», se usaban normalmente para significar «esclavo», sin provocar confusión ni la sensación de estar mal usadas.

En un sentido, es correcto afirmar que los griegos llegaron a compendiar esta situación especial en el simple verbo *paramenein* ('permanecer con, o en casa de'). No todas las distintas formas institucionales de *paramone* eran igualmente antiguas. Creo que no tenemos bastante información para decidir sobre prioridades, pero la gran extensión de esta expresión en un mundo parcelado con análisis y escritos jurídicos sistemáticos es muy chocante. Y es muy tentador para nosotros concretar esta expresión en una sola institución uniforme. «¿Podemos —se preguntaba Koschaker— trasladar a la *paramone* por deudas el concepto jurídico de derecho de propiedad dividida descubierto en la *paramone* de la manumisión?» Su respuesta era una afirmación incondicional, apoyada, según él creía, en «el parentesco, si no la identidad jurídica, de ambas instituciones, con el mismo nombre, la misma terminología jurídica y un acuerdo de gran alcance en su contexto».[27] Sin embargo, este acuerdo innegable es una abstracción, y sólo una abstracción. Por una parte, un hombre que ha sido un esclavo es liberado, pero su libertad le es parcialmente retirada en la misma acción en la que se le ha dado: durante un período, a veces definido, a veces indefinido, sigue atado al servicio total «como un esclavo», como el esclavo que ha sido a lo largo de su vida. Por otra parte, un hombre libre renuncia «libremente» a una parte de su libertad a cambio de manutención o un préstamo o incluso un salario. Uno se mueve en la dirección de esclavitud a libertad, el otro en la dirección contraria, y se encuentran. El punto de encuentro, este estado intermedio, es la *paramone*: así va la doctrina de Koschaker. Pero, ¿es tan completa la

identidad? ¿Qué pasa, por ejemplo, si el hombre libre tenía para con el estado obligaciones financieras o militares, que el esclavo manumitido en *paramone* no hubiera tenido que tener, en principio? ¿Cuál era la categoría social de sus hijos y quién la determinaba? ¿Cuáles eran sus respectivas posiciones en disputas legales con terceros? ¿Dónde estaban situados en relación con la propiedad de tierras y los derechos de sucesión y el testamento? Y sobre todo, ¿cuáles eran los castigos por dejar de realizar los servicios requeridos? El esclavo manumitido en *paramone* regresaría entonces a la esclavitud: la manumisión, dice algún texto muy explícitamente, queda nula y sin efecto. Pero seguramente no era tan sencillo en el caso del esclavo por deudas.

Ya he indicado, con el ejemplo de Gortina, que no podemos todavía contestar a estas preguntas con claridad o precisión, al menos no en lo que respecta a Grecia propiamente dicha. Quizá nuestros datos nunca nos permitan hacerlo. Sin embargo, sugiero que la respuesta es probable que sea, primero, que había diferencias significativas en alguno de estos asuntos entre el esclavo manumitido en *paramone* y el hombre libre que había caído en ese estado; en segundo lugar, que las reglas y principios no eran uniformes, salvo en tiempo y lugar; que, en otras palabras, a veces variaban, según las distintas estructuras sociales y políticas que inventó el mundo griego a lo largo de su historia. No pienso en variaciones de poca importancia en el detalle, de las que no hay pocos ejemplos en los documentos disponibles de la manumisión, como la duración de la *paramone* o los requisitos precisos para la manutención o las estipulaciones referidas a los hijos. Lo que tengo en la mente es más básico, algo que afecta a la naturaleza de la propia institución, la definición precisa de la clase o clases sociales particulares. En otras palabras, sugiero que juntar todas estas situaciones diversas bajo la misma etiqueta, *paramone*, es una abstracción excesiva. Una vez garantizado el importante elemento común, subsisten diferencias, basadas en el hecho de que se llegaba a la *paramone* desde puntos de partida totalmente divergentes. Estas diferencias no se pueden eliminar como hace efectivamente Koschaker. Además, creo que propiedad es un criterio demasiado estrecho. «Derechos de propiedad dividida» es un concepto útil hasta cierto punto, pero hay aspectos de la cuestión de las semiclases sociales que me parece que no se pueden entender de este modo, salvo que se fuerce demasiado la noción.

Más recientemente Westermann lo ha enfocado de otro modo, resaltando más los derechos personales, por decirlo así, que la propiedad. Empieza con el hecho de que hay una fórmula regular en las manumisiones délficas (con paralelos en otras comunidades). El esclavo manumitido, dice el texto en una u otra variante, «será libre, no estará sujeto a detención, puede hacer lo que quiera, e ir donde quiera». Westermann cree que esta fórmula «fue ideada en Delfos por los sacerdotes locales de Apolo», y la trata como la definición «griega» de libertad, más o menos formal y completa. «Para los sacerdotes y Apolo, por lo tanto —escribe— la libertad individual consistía en la posesión de cuatro libertades: clase social, inviolabilidad personal, libertad de actividad económica y derecho de movimiento sin restricción.» [28]

Las debilidades de este análisis son graves. En primer lugar, no hay cuatro elementos sino sólo, a lo sumo, tres. El primero, que Westerman llama «clase social», es pura tautología. Los textos dicen que el esclavo manumitido será libre, y la libertad, obviamente, no es un elemento de la libertad. Tampoco «hacer lo que quiera» e «ir donde quiera» son dos categorías diferentes de acción. La primera sólo interpretándola se puede traducir como «libertad de actividad económica», y tal libertad no puede existir sin libertad de movimiento. En segundo lugar, los propios documentos desechan de inmediato estas dos libertades en el caso de *paramone*, con lo que Westermann se ve obligado a argumentar, curiosamente, que el esclavo manumitido en *paramone* es, por lo menos, semilibre, pese a su carencia de los dos elementos más esenciales de la libertad. En tercer lugar, la libertad de movimiento, en la que Westermann insiste con mayor fuerza, resulta ser notablemente inestable como prueba de clase social libre. En Gortina, por ejemplo, los libertos carecían de ella: sólo podían estar en un lugar (o distrito) llamado Latosion.[29] O, por tomar un ejemplo completamente diferente, piénsese en la élite espartana, los *homoioi*, que, en un sentido muy real, carecían de libertad de movimiento casi del todo.

IV

Después de todo, los que compusieron estos documentos délficos, como Koschaker señalaba correctamente, no eran juristas profesio-

nales, «sus fórmulas eran a menudo incorrectas y contradictorias, y ... mezclaban elementos formales dispares».[30] Estoy lejos de creer, por las pruebas de que disponemos, que fueran los sacerdotes de Apolo quienes elaboraban las categorías, como Westermann afirma, y estoy seguro de que, cualesquiera que fuesen sus autores, no tenían noción de que «definían» la clase social de un hombre libre en un sentido fundamental. Estas inscripciones, tenían un objetivo, y sólo uno: dar publicidad a un acto formal que cambiaba la clase social de un individuo (o individuos). No era su función o intención, ofrecer un tratado jurídico sobre la libertad. Por eso daban la información por una costumbre que creían necesaria, y ahí se detenían. Dado que la manumisión era a menudo incompleta, matizada ya sea por condiciones inciertas o por *paramone*, y porque el que concedía la manumisión tenía amplia libertad en muchos detalles relativos a los hijos, a la sucesión, al desembolso de un préstamo *eranos* y otros por el estilo, lo que era necesario incluía esas cosas que él, el autor de la manumisión, podía conceder o no. De ahí la referencia repetida de hacer lo que se quisiera e ir adonde se quisiera, siempre que fuera el caso. Pero había otros elementos de la libertad que no tenía poder de determinar el autor de la manumisión, que eran asuntos legales de la *polis* y obviamente no aparecían en las inscripciones. Si, por ejemplo, la ley en los estados de la Grecia central restringía la posesión de tierras a los ciudadanos, como probablemente hizo, el que concedía la manumisión no podía garantizar este privilegio a su ex-esclavo, o negarse a ello, ni referirse al tema. Tampoco podía decir nada significativo en las áreas de capacidad legal, sistema tributario, obligaciones militares, y culto (aparte de los requisitos relativos a su propio entierro y al mantenimiento de su tumba).

Se me puede objetar que ahora confundo categorías políticas y sociales con otras propiamente jurídicas. A esto respondería que tal «confusión» es inherente al pensamiento y a las instituciones griegas. Separarlas sería más elegante, más romano, pero dejaría de ser griego. Cuando Diodoro, por ejemplo, intentó explicar el fundamento lógico de la ley del faraón egipcio Boccoris, que prohibía los préstamos avalados por la persona, escribió lo siguiente (I, 79, 3): «Los cuerpos de los ciudadanos tenían que pertenecer al estado, hasta el extremo que el estado podía beneficiarse de los servicios que sus ciudadanos le debían, en tiempos de guerra y de paz. Pues

sería absurdo, pensó, que un soldado, quizás en el momento en que se disponía a luchar por su patria, fuera arrebatado por su deudor a cuenta de un préstamo, y que la avaricia de individuos privados pudiera, de este modo, poner en peligro la salvaguarda de todos». La historicidad del relato de Diodoro sobre la legislación de Boccoris no viene al caso: difícilmente puede discutirse que expresaba en este punto la idea de la Grecia clásica sobre la relación del individuo con la *polis*. La *polis* era, por encima de todo lo demás, una comunidad, y una comunidad era imperfecta si alguno de sus miembros podía ser alejado de su servicio en interés de todos, de su calidad de miembro, en otras palabras. De ahí que Aristóteles (*Constitución de Atenas*, IX, 1), con toda razón, incluyera la prohibición de Solón de préstamos avalados por la persona entre las medidas mayores y más «demóticas».

Ninguna definición de libertad sería completa, dentro de semejante marco, si desdeñara el aspecto de comunidad. Idealmente, un extremo del espectro de las clases sociales sería el esclavo en propiedad, el esclavo que sólo era una cosa. Tal clase social probablemente nunca existió, pero hubo una aproximación muy grande a ella en ciertos momentos de la historia griega. Pero, ¿cuál es el otro extremo, el opuesto al esclavo en propiedad? Lógicamente se debería decir que es la clase social de la libertad absoluta, sin restricción, el ideal anarquista. Aparte de que esta clase social tampoco existió nunca (lo cual no es ninguna objeción, conceptualmente), se trata de una lógica falsa, es decir, es falsa respecto a las realidades de la vida y el pensamiento griegos. Lo opuesto al esclavo en propiedad era el ciudadano pleno, el hombre capaz de encarnar todos los papeles, tanto los privilegios como las obligaciones, de la ciudadanía. No sólo estaba en una situación inferior del espectro el meteco, sino también el ciudadano cuya posición social se veía limitada por una u otra razón, ya sea por restricciones de propiedad en una *polis* oligárquica, por ejemplo, o por pérdida de los derechos civiles en una comunidad tan democrática como la de Atenas. Evidentemente, la línea divisoria más marcada estaba en algún lugar del centro del espectro. El meteco era un hombre libre en comparación con el esclavo, el hilota o el esclavo por deudas en *paramone*. Pero, al establecer esta línea, se debe tener siempre en cuenta las categorías sociales y políticas (categorías históricas, en otras palabras) tanto como las estrictamente legales.

El modo en que se influyen mutuamente estas diversas categorías se puede ilustrar de dos maneras, las cuales demuestran que, en ciertos aspectos, hombres que, desde un punto de vista estrecho, estaban aparentemente en el lado libre de la línea, después de un examen más detenido, resulta que habían ocupado allí un puesto inseguro. Si consideramos la clase social como algo que supone derechos en potencia tanto como una condición real, entonces un elemento de libertad es la posibilidad o imposibilidad de su pérdida.[31] En la Atenas clásica, un ciudadano no podía ser esclavizado por una acción pública o privada, excepto en esa rara acción obsoleta, en la ley que atañe al rescate.

Sin embargo, un no ciudadano estaba sujeto a esclavitud penal por ciertos delitos, y había una diferenciación ulterior, en este respecto, entre ellos, como entre los libertos y metecos (hombres libres procedentes del extranjero).[32] Mi segundo ejemplo está en el área de la extensión de la clase social a los descendientes. En esta área es imposible establecer las normas sin distinguir una ciudad de otra y, dentro de cada ciudad, una época de otra. Basta con citar por un lado el código de Gortina, y por el otro la ley ateniense de 451/450, que establecía como requisito de legitimidad el serlo los dos progenitores. La libertad de un hombre para casarse, que culminaba, según el criterio griego, en la libertad de elegir una madre de hijos legítimos —y la legitimidad era, por encima de todo, un concepto de comunidad política—, no se puede definir si no es combinando lo que llamamos ley privada con nociones políticas. Y, como vimos antes, en este aspecto también había diversas posibilidades.

En suma, mi argumento es que la clase social en la Grecia antigua sólo se puede analizar con eficacia adoptando un enfoque desarrollado en la jurisprudencia contemporánea, especialmente en el análisis de la propiedad. Esto conlleva un romper con la noción tradicional de derechos en una serie de conceptos que incluyan reivindicaciones, privilegios, exenciones, poderes y sus contrarios (deberes y cosas parecidas).[33] En segundo lugar, supone considerar la clase social (o la libertad) como un cúmulo de privilegios, poderes, y así sucesivamente, y por lo tanto, la definición de una clase social especial, o la clase social de un individuo, desde el punto de vista de la posesión y localización de los elementos del cúmulo de derechos del individuo. Esto no se puede hacer sólo desde el punto de vista

de la posesión, pues algunos privilegios —como el derecho al matrimonio— pueden estar claramente ausentes del todo, es decir, la persona no libre puede no tenerlos, pero tampoco los tiene nadie con respecto a él. Tampoco se puede llevar a cabo el análisis sólo desde el punto de vista de la persona no libre y su amo. El estado espartano, por ejemplo, tenía sobre el hilota ciertos poderes de los que carecía el dueño del hilota.[34]

Aquí no puedo hacer más que repetir las categorías necesarias del análisis: 1) reivindicaciones a la propiedad, o poder sobre las cosas —complejidad de elementos, que requieren ulterior diferenciación tanto en su escala (desde el *peculium* hasta la propiedad total), como en su aplicación a las distintas categorías de cosas (por ejemplo, rebaño, o tierra, o producto agrícola o dinero); 2) poder sobre el trabajo y movimiento de un hombre; 3) poder para castigar; 4) privilegios y responsabilidades en las acciones legales, tales como inmunidad ante captura arbitraria o capacidad de demandar o ser demandado; 5) privilegios en el área de la familia: boda, sucesión, etc.; 6) privilegios de movilidad social, como manumisión o emancipación (y sus contrarios); y 7) privilegios y deberes en las esferas sacra, política y militar.[35]

Considero que tal método de análisis nos permitirá clasificar el modelo griego de la clase social, con sus clases intermedias y sus categorías mezcladas, e introducir una precisión que está faltando en gran manera en el cuadro. Proporciona una técnica para definir *paramone*, por ejemplo, o para diferenciar el sistema cretense del espartano. Y, quizá más importante, nos ayudará a ver la evolución histórica y las tendencias de las estructuras sociales y conceptos sociales griegos en relación con la historia de la *polis* como estructura política. Creo que es un hecho que el progreso social y político de las *poleis* griegas anduvo acompañado por el triunfo de la esclavitud personal sobre otras categorías de trabajo dependiente. Pero también es un hecho que mucha parte del mundo griego no dio este paso (o no lo dio del todo), y que la época helenística estuvo llena de prácticas de esclavitud por deudas y parentesco —en las regiones orientales más que en la Grecia continental y en el Oeste.[36] Son diferencias más que formales: son claves sustanciales del sistema social y político como un todo, de sus instituciones y valores. Lo último incluye instituciones legales, y en este campo, probablemente, unas

generalizaciones vagas sobre una ley griega común (y un pensamiento jurídico griego) han de fracasar debido a las pruebas indiscutibles de la existencia de profundas diferencias cualitativas tanto en tiempo como en espacio.

CAPÍTULO 7

LA ESCLAVITUD POR DEUDAS Y EL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD

I

Vamos a empezar con los detalles de la historia mítica relativa al héroe griego Heracles, a quien aludía al principio del capítulo 5. En Delfos el dios dijo a Heracles que la enfermedad que le afligía era el castigo por la muerte a traición de Ifito, y que sólo podía curarse si era vendido como esclavo durante un número limitado de años y entregaba el dinero de su venta a los parientes de su víctima. De acuerdo con esto, fue vendido a Onfale, reina de los lidios, y trabajó a su servicio para pagar su culpa. Los textos no están de acuerdo en varios puntos: si lo vendió Hermes o unos amigos que le acompañaron a Asia para este objetivo, si su período de esclavitud fue de uno o tres años, etcétera.

Los detalles no importan. No hay que presionar con demasiada fuerza un mito, o el lenguaje en el que se repite en autores tan alejados en espíritu y tiempo como Sófocles y Diodoro. No obstante, sobresalen varios puntos que no carecen de interés. El primero es léxico. Sófocles llama a Heracles *latris* de Onfale (*Traq*. 70, igualado por el escoliasta con *doulos*)[1] y usa dos veces un verbo que significa 'vender' en relación con esto (vv. 250, 252).[2] Apolodoro (II, 6, 2-3) emplea *latreuo* y *douleuo* indistintamente en este relato, Diodo-

Publicado originariamente en francés en *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 4.ª serie, 43 (1965), pp. 159-184, y reeditado (por primera vez en inglés), con algunas revisiones, con permiso de los editores.

ro (IV, 31, 5-8) sólo *doulos* y sus derivados. La palabra *latris* ha sido una pesadilla para los lexicógrafos desde los tiempos helenísticos hasta el caótico artículo en el Liddell and Scott, pues significa 'hombre alquilado', 'sirviente' y 'esclavo', confusión intolerable no sólo para los lexicógrafos, sino también para muchos historiadores legales acostumbrados a leyes elaboradas y a términos técnicos adecuados a ellas.[3] Pero en el estadio «prelegal» (y, a menudo, bastante después de que lo «prelegal» diera paso a lo «legal»),[4] «servicio» y «servidumbre» se fundían, de hecho, el uno en la otra. Entonces es cuando se produjo la esclavitud por deudas, en Grecia y en Roma, y vale la pena señalar que la lengua griega, por lo que sabemos, no tenía una palabra específica para el significado de uso general «esclavitud por deudas» (de ahí que Dionisio de Halicarnaso no pudiera traducir al griego más que por circunloquios las palabras latinas *nexum* y *nexus*).

He escogido la historia de Heracles para introducir mi análisis pese a que habla de «venta» como esclavo, más que de esclavitud por deudas propiamente y que tiene complicaciones (como la venta en el extranjero) que nos llevarían demasiado lejos, si siguiéramos por ese camino.[5] Como veremos, «venta» como esclavo y esclavitud por deudas no se pueden diferenciar muy fuertemente. En lenguaje corriente, incluso hoy día, las palabras «deuda» y «obligación» son vagas y amplias al mismo tiempo: comprenden no sólo obligaciones en su estricto sentido legal, las deudas produciéndose por préstamos y transacciones comerciales o las obligaciones por un agravio o delito, sino también obligaciones «morales» que no son vinculantes ante un tribunal de justicia. En la discusión del período crítico por el que nos interesaremos principalmente, una discriminación más exacta sería innecesaria, y a menudo llevaría a malas interpretaciones. Todas las «deudas» eran vinculantes o no, según el caso, sin una diferencia significativa entre obligaciones «legales» y «morales». Algunas surgían sólo de la clase social, dentro del grupo de parentesco o *familia* o comunidad: la obligación de proporcionar el patrimonio de la novia, o ayudar a los parientes o patronos. Otras surgían de actos hostiles, como en un homicidio; y otras aún, de actos amistosos, un regalo u otro servicio.

Sin duda había diferencias en la importancia de estas distintas clases de deuda, pero es anacrónico descartar ciertas expresiones corrientes de la idea como si fueran metafóricas o insistir en alguna forma de acuerdo bilateral, anterior. No había acciones desinteresadas en las sociedades primitivas y arcaicas: uno puede ir tirando en la espera firme y legítima de una devolución.[6] La línea que dividía un regalo de un préstamo quizá no era invisible, pero era delgada y frágil, como se ve fácilmente en el grupo semántico en torno al latín *mutuum* y las palabras emparentadas con él. «Si datum quod reddatur, mutuum» ('si se da algo que se ha de devolver, se llama mutuum'), escribe Varrón (*De lingua latina*, V, 179), y prosigue citando la forma dialectal del antiguo griego siciliano *moitos* del escritor del siglo V, Sofrón, palabra que Hesiquio compara con el griego *charis*. «Levantamos un templo a las Gracias en un lugar público —explica Aristóteles (*Ética*, V, 5, 7)— que puede ser una retribución; pues ésta es una característica de la gratitud, puesto que es apropiado no sólo corresponder con nuestros servicios al que nos ha favorecido, sino también, en otro momento, tomar la iniciativa uno mismo para favorecerle.» Y Hesíodo, como es de esperar, ata todo el complejo, con su fuerte espíritu práctico (*Los trabajos y los días*, 349-355): «Toma buena medida, o mejor, si puedes; para que si lo necesitas luego, le encuentres seguro ... Da al que te dé, pero no des al que no te dé. A quien da, cualquiera da, pero nadie da al tacaño».

Por otra parte, los préstamos se deslizan de los regalos y caen en el robo. ¿Por qué, pregunta Plutarco en sus *Cuestiones griegas* (*Moralia*, 303 B), los que tomaban prestado, en Cnoso tenían la costumbre de robar dinero? Contesta con otra pregunta. «¿Era así para que, si no pagaban, se les pudiera acusar de violencia y castigar todo lo más?» Es un texto curioso, único, por lo que yo conozco, entre los escritores griegos y latinos. Pero una ley de Tasos, del siglo V a. de C., estipula que el proceso contra cualquiera que compre uva de viña antes del mes de Plinterion, será «por delito de violencia».[7] Aunque el primer editor comenta que era sólo «una simple referencia procesar sin relación de parentesco entre las ofensas»,[8] se trata de una deducción sugestiva, sin embargo, y no inevitable o evidente por sí misma.[9] El punto clave con respecto a la deuda, por lo menos, es que en la ley primitiva se asimila normalmente al delito y por tanto al crimen. Como escribió Ihering hace casi un siglo, el cumplimiento personal en las XII Tablas era «un decreto de ley civil ... y cumplía la unión desigual más extrema entre deuda y castigo ...; *por ley* el deudor pagaba con la ruina de toda su existencia

por no ser capaz de pagar». La ley griega, señaló en una posdata, nunca eliminó «el elemento penal en la ley privada y en las demandas civiles» y aducía un paralelo, inusitadamente apropiado a nuestros propósitos (aunque no citó el pasaje de Plutarco ni pudo haber conocido el texto tasio), es decir, estipulaciones en las antiguas leyes noruegas, que explícitamente asimilaban las obligaciones de la ley civil al robo (*ran*).[10] Me limitaré a un ejemplo. Si un hombre se negaba a pagar su cuota de la remuneración del obispo por dirigir los oficios divinos y seguía en su negativa incluso después de una notificación formal, «será citado ante el *thing* con el cargo de robo».[11]

La dureza extrema de las leyes de la deuda es un hecho bien conocido y extendido en las sociedades primitivas y arcaicas (y a menudo más tarde, también, como atestigua la cárcel por deudas), especialmente cuando el deudor y el acreedor proceden de distintas clases sociales. Es un chiste cruel legislar, como hicieron en Gortina, que si un esclavo por deudas (*katakeimenos*) sufría una ofensa procesable y su amo era incapaz de presentar una demanda en su nombre, podía presentarla por sí mismo con tal de que liquidara primero su deuda.[12] Todo el sistema romano de las *legis actiones* era otro chiste cruel, en particular el *sacramentum* y *manus iniectio*, a los «que carecían del respaldo de una casa fuerte».[13] Por más vueltas y revueltas que se le dé, las palabras *partis secanto* ('él será cortado en pedazos') ni su espantoso sonido no se pueden tachar de las Doce Tablas, aceptadas tal como eran por todos los escritores romanos posteriores.[14]

II

La obsesión por las deudas que se percibe en las sociedades primitivas y arcaicas se tiene que diferenciar por tanto según la amenaza implícita. Salvo en casos excepcionales, sólo entre clases, entre ricos y pobres, por ponerlo en términos aproximados y sencillos, la deuda conducía en la práctica a la esclavitud. Por «esclavitud» o «servidumbre» quiero decir cualquier relación de dependencia personal, excepto las familiares y económicas (como en la situación moderna del trabajo asalariado), tanto si se trata de esclavitud personal como de los hilotas o las categorías sociales que se pueden describir como

intermedias, «entre hombres libres y esclavos», según la expresión del lexicógrafo antiguo Pólux (III, 83). Se requiere una palabra muy general, que abarque todo lo que abarca la palabra «deuda»: el poder sobre una persona tomó varias formas específicas, como también las obligaciones que eran muy a menudo la ocasión para su entrada en juego.

Es fácil comprender cómo el pobre caía en deuda, pero el otro lado de la operación era quizá más complicado de lo que normalmente aceptamos. ¿Por qué un hombre rico prestaría —pues hemos de acabar tratando de préstamos— a otro que no fuera también rico? La respuesta convencional es que busca provecho gracias al interés que carga (naturalmente, a unos tipos de interés excesivos). En el mejor de los casos, sin embargo, es una respuesta parcial, y para los períodos primitivos, más bien una respuesta falsa. Una digresión muy corta sobre los documentos, bastante abundantes, del Oriente Próximo, que tratan de «ventas» y «préstamos» puede ayudar a explicar los motivos. Por ejemplo, nueve tablillas de un archivo pequeño de una familia, encontrado en Nippur en 1950-1951, revela cómo, durante el asedio de la ciudad en el siglo VII a. de C., se vendían los hijos pequeños (todos ellos niñas, salvo uno) a unos precios simbólicos, y dos de los textos usan una fórmula muy impresionante: «Toma mi hijita ... y mantenla en vida ... para que yo pueda comer».[15] Hay otros textos cuneiformes en los que no se paga nada de dinero;[16] otros, todavía, en los que la transacción adopta la forma de un préstamo, y el niño (o el adulto) son entregados al acreedor como fianza o en vez de interés, o por ambas cosas.[17] En los acuerdos de Nuzi del último tipo o no se fija un límite de tiempo, o es un término largo, más de cincuenta años en algunos casos. Como dice Mendelsohn, hemos de suponer que muy pocas prendas semejantes eran desempeñadas nunca, puesto que el servicio de mano de obra era «la característica más esencial de la transacción, y no el préstamo en sí mismo».[18]

Cuando un texto de Nuzi estipula que por tres talentos de cobre un hombre entrega a su hijo, un tejedor, por cincuenta años, y que si el «deudor» rompe el acuerdo, devolverá el cobre, recobrará a su hijo y proporcionará otro tejedor, está perfectamente claro que el préstamo era una pura ficción y que la mano de obra era el único objetivo y el dinero un pago adelantado para cincuenta años.[19] Más de un milenio y medio más tarde, un pergamino griego, muy cono-

cido, de Dura-Europos, fechado el 121 d. de C., revela que se podía conseguir el mismo efecto de un modo más complicado y sofisticado.[20] En vez de un interés sobre un «préstamo» de 400 dracmas, el deudor estaba de acuerdo con el lenguaje típico de la *paramone* griega, en permanecer con el «acreedor» realizando servicios propios de esclavo y devolver el dinero al cabo de un año. Luego sigue una cláusula de renovación que, como dice Welles, parece «ideada para evitar que el prestatario pueda devolver el préstamo», y perpetuar así la relación «propia de un esclavo», y no creo que pudiera caber alguna duda de que esto se entendía y pretendía así por ambas partes desde el principio.[21] Los eruditos, comentando el convenio, han discutido la cuestión de la «nacionalidad» en exceso.[22] La situación social que subyace en la base de la transacción era de los partos, pero las fórmulas del documento y las instituciones legales eran muy familiares en el mundo griego helenístico. El punto importante, al menos para nuestros propósitos, es la supervivencia, en esta civilización fronteriza mezclada del segundo siglo de nuestra era, de un viejo principio común tanto a la sociedad grecorromana como a la del Oriente Próximo, en sus primeras etapas, y a muchas otras civilizaciones también. En palabras de una eminente autoridad sobre Asia meridional: «El concepto de trabajo como producto vendible, aparte de la persona del vendedor, es relativamente reciente en la historia de la civilización».[23]

Esto no quiere decir que todos los préstamos fueran ficticios y todos los acuerdos de esta forma fueran puros arreglos de servicio, o que *nunca* se disponía de la mano de obra aparte de la persona, incluso en situaciones muy tempranas. La familia cuyo archivo incluía los «documentos del asedio» de Nippur no era de tratantes de esclavos como tales ni un establecimiento industrial ávido de mano de obra. Los datos, aunque incompletos, permiten suponer que tenían un enfoque empresarial que les llevaba a ocuparse de muchas actividades, como Balunamhu de Larsa, cien años antes, en la generación anterior a Hammurabi. Éste, al igual que su padre antes que él, era un rico hacendado que también alquilaba barcos, prestaba dinero con interés y a veces sin él, tomaba esclavos y personas libres en prenda y luego los alquilaba a otros.[24] A un hombre así, sin duda, le era indiferente sacar beneficios de un préstamo devuelto con intereses, o empleando, del modo que fuese, una garantía, una persona o una cosa (normalmente tierra). Y la ley, puesto que le daba esta doble posibilidad, le amparaba contra cualquier riesgo y casi le daba absolutas garantías contra él.

El campo de posibilidades está muy bien ejemplificado en un grupo de documentos neoasirios de la última mitad del segundo milenio.[25] Los préstamos registrados allí son de dinero o de trigo, o de ambos, con plazos diversos, y a veces con la condición de que se acrecentará el interés si el préstamo no se devuelve en su momento. La garantía adopta la forma de tierra, casas, esclavos, esposas, hijos e hijas. El motivo, tanto del prestamista como del acreedor, no está explicado, como es natural, y precisamente eso es lo que nos gustaría conocer. Cuando leemos en el número sesenta, referido a un préstamo de trigo por once meses, que se deja en prenda tierra y casas como garantía, y que «si él [el acreedor] no obtiene satisfacción de estos campos y casas, la obtendrá de sus hijos e hijas [del deudor]» el objetivo del acreedor está bastante claro. En el número cincuenta y seis, sin embargo, la estipulación es ésta: «Como prenda, la esposa del deudor vivirá en casa del acreedor. El día que él [el deudor] pague el trigo, el dinero y el interés de ambos, redimirá a su esposa». ¿Podemos estar seguros, en este caso, de que el acreedor había hecho un préstamo más que un acuerdo de servicio, que, en otras palabras, deseaba realmente la devolución del dinero o como en el pergamino de Dura-Europos y en algunos de los acuerdos de Nuzi, prefería más bien (o al menos, lo deseaba tanto como lo otro) conservar los servicios de la señora y no recibir el pago del «préstamo»? Los comentaristas se inclinan automáticamente por la primera alternativa, pero yo creo que, aunque sea la más probable, no es la única posible, indudablemente.

Precisamente es esta clase de suposición unilateral, creo también, la que ha impedido una apreciación correcta de los célebres puntos cruciales de la esclavitud por deudas, en la historia primitiva de Grecia y Roma. Hablamos demasiado aprisa de falta de pagos y cumplimiento individual, lo cual constituye una posibilidad, por supuesto, pero no la única. La «deuda» es posible que se haya arreglado para *crear* un estado de esclavitud, lo mismo que, entre iguales, puede haber tenido como propósito el mantener lazos de solidaridad o proporcionar una especie de seguro contra una necesidad futura (como indica muy explícitamente el pasaje de Hesíodo citado). Realmente, iré más lejos y diré que la mano de obra y la solidaridad, históricamente, fueron anteriores al beneficio en forma de interés.

En Grecia y Roma arcaicas, ¿de qué modo los ricos y bien nacidos, los poseedores de las fincas extensas, obtenían y aumentaban su mano de obra? Conocemos el trabajo asalariado y los esclavos personales por nuestras fuentes más antiguas, los poemas homéricos y las Doce Tablas, pero está claro que no son las respuestas. La mano de obra consistía esencialmente en trabajadores dependientes —clientes, hilotas, *pelatai* o comoquiera que se les llamara— y esclavos por deudas. Es decir, como entre las clases sociales, la deuda era un recurso deliberado por parte del acreedor para obtener más mano de obra dependiente, antes que un recurso para enriquecerse gracias al interés.[26]

III

Era el trabajo en forma de servidumbre personal lo que subyacía en el corazón de la crisis de Solón en Atenas, única situación de este tipo en la Grecia arcaica, sobre la que tenemos información suficiente para intentar un análisis más sistemático. «Los pobres junto con sus hijos y sus esposas eran esclavos de los ricos»: éste es el principio del relato de Aristóteles (*Constitución de Atenas*, II, 2). No tenemos que tomar la expresión «eran esclavos» (*edouleuon*) literalmente, porque los escritores griegos usaban normalmente *doulos* y *douleuo* para cualquier tipo de sujeción, tanto si era en sentido estricto un esclavo personal, como si no. Pero está fuera de toda duda que Aristóteles comprendió que en la Atenas de Solón un amplio sector de la población ateniense carecía en cierto modo de libertad (y subrayo «ateniense», puesto que los esclavos personales extranjeros no forman parte, en absoluto, de la historia). Esto hicieron también otros escritores posteriores, griegos o romanos.

Aristóteles y otros escritores posteriores sentían, también unánimemente, preocupación por la deuda como cuestión clave, y los escritores modernos los han seguido con tanto entusiasmo, que algunas complicaciones y matices se han pasado por alto. Para empezar, parece que no se han dado cuenta de que ningún escritor antiguo compara inequívocamente los *hektemoroi* ('sextarios'), que también están involucrados en el relato de Solón de Aristóteles, con los esclavos por deudas.[27] Para éste, *hektemoros* era sinónimo de *pelates*, y en los escolios y léxicos, como en Plutarco, *thes* era el tercer sinónimo. El significado preciso de *pelates* no está claro, en absoluto, hoy día, pero por lo que yo conozco, nunca se aplicó en la antigüedad a un esclavo por deudas. Dionisio de Halicarnaso (II, 9, 2) lo usó para traducir el latino *cliens* (como también otros escritores), pero nunca en el contexto de *nexum*, para el que, como ya he indicado, no tenían ninguna palabra griega. Los *hektemoroi*, por tanto, constituían una categoría social diferente, cuyas raíces se pierden en la Edad Obscura de la historia de Grecia, hombres que trabajaban tierras en condiciones de una renta fija del sexto de la cosecha, probablemente sin libertad para dejar las tierras, pero no obligados con la misma relación deudor-acreedor.[28] No eran el estrato del que surgían regularmente los esclavos por deudas, y como clase, por tanto, quedan fuera de nuestra discusión.[29]

Pero, con todo, no podemos excluirlos hasta que nos permitan sacar a relucir una diferenciación posterior, muy importante. Si los *hektemoroi* dejaban de pagar su sexta parte, dice Aristóteles, tanto ellos como sus hijos eran *agogimoi* y, prosigue, «todos los préstamos los tomaban respondiendo con sus personas hasta Solón». La palabra *agogimoi* tiene un montón de significados, pero aquí se puede precisar como 'embargables para vender en el extranjero'. La cuestión clave es si *agogimoi* se refiere sólo a *hektemoroi* morosos o también a deudores. Se ha de juzgar como se pueda a partir de las palabras de Aristóteles, con la ayuda posterior de la larga cita de Solón, en la que el legislador enumera las acciones que emprendió.

1) Haciendo desaparecer los *horoi*, liberé la tierra que había sido esclavizada.

2) Rescaté del extranjero tres categorías de atenienses: *a*) los que habían sido vendidos legalmente, *b*) los que lo habían sido ilegalmente, y *c*) los que habían huido.

3) Liberé a los que estaban en vergonzosa esclavitud en su propia patria.

No se puede negar que hay una medida de oscuridad tanto en el poema de Solón como en el sumario conciso de Aristóteles. Con todo, me parece que una lectura directa, sin forzar, muestra algunos rasgos claros. La «supresión de la carga» de Solón para los atenienses pobres consistió en tres etapas diferentes: 1) abolió la categoría de *hektemoros*; 2) rescató, en la medida de sus posibilidades, a los atenienses que habían sido vendidos en el extranjero, legalmente, los *agogimoi*, entre los que había *hektemoroi* que no habían podido pa-

gar;[30] 3) canceló las deudas existentes y prohibió deudas con garantía de la persona de cara al futuro, por lo que liberó a los esclavos por deudas de entonces y abolió esta categoría en Atenas a partir de ese momento.

Tres preguntas siguen en pie. ¿Había también deudores que no habían pagado entre los *agogimoi*? ¿Estos «esclavizados» en el propio país eran deudores que habían dejado de pagar o estaban en esclavitud como consecuencia inmediata de haber caído en deuda? ¿Había muchas posibilidades para tratar a los deudores que dejaban de pagar, y, si era así, cómo y quién hacía la elección? Espero haber demostrado, en la primera parte de este artículo, que no es evidente por sí mismo, como lo consideran los informes modernos, que todos los problemas surgieran del hecho de no hacer frente a los pagos de deudas. Las pruebas comparativas permiten suponer, por el contrario, que hemos de tener en cuenta la alternativa que he puesto en mis preguntas, alternativa en la que la falta de pago no juega un papel significativo. Pero las pruebas griegas no nos llevan más lejos.[31] Hemos de volvernos hacia Roma en busca de ayuda.

El paralelo entre la crisis de Solón y el conflicto del *nexum* no puede haber escapado a los eruditos de la antigüedad. Realmente, Dionisio de Halicarnaso (V, 65, 1), incluso Marco Valerio, citan a Solón como precedente en un gran debate con Aplio Claudio en 494 a. de C. que nos dice mucho sobre Dionisio como historiador, pero nada de algún valor sobre su historia. Pero Cicerón en la *República* (II, 34, 59) y en otros pasajes no es más preciso y provechoso. El hecho concreto es que, en época de la República tardía, el *nexum* había muerto hacía tanto tiempo y la clase de relación que representaba era tan incomprensible, que los propios romanos sólo sabían que tal institución había existido una vez, que significaba esclavitud por deudas y que se había abolido en el siglo IV. Los juristas y anticuarios tenían las Doce Tablas, por supuesto: esto es lo que mantenía vivo el recuerdo de *nexum*. Los analistas e historiadores contaron entonces sus cuentos dramáticos, pero nadie puede hoy día argumentar que sus historias se basan en una idea profunda de la naturaleza de la institución, o incluso de la situación social subyacente.

Sobre un punto, sin embargo, las historias son unánimes. Las víctimas podían sufrir abusos de todas clases, cadenas, trabajos excesivo, golpes, violencia sexual, hambre, pero nunca recibían amenazas de muerte o venta en el extranjero, lo cual era el resultado de un procedimiento judicial formal por falta de pago y otras obligaciones, conocido como *manus iniectio*, explícitamente descrito en las Doce Tablas. *Nexum* y *manus iniectio*, en resumen, eran dos instituciones diferentes,[32] la primera provocaba, con palabras de Solón, la caída en esclavitud de hombres temblorosos ante sus amos en la propia ciudad, la segunda enviaba a romanos más allá del Tíber, como esclavos en el extranjero. El paralelo ateniense y romano me parece convincente, y la explicación para la diferenciación en ambos casos, aunque hipotética, está disponible. Dada la dureza de la ley de la deuda, los que caían en deudas —y he de subrayar otra vez que por ahora sólo estoy hablando de deudas entre clases— se protegían por sí mismos contra las sanciones últimas de esclavitud por deudas. No tenían otra protección, otra elección.[33]

Hasta aquí creo que estamos sobre terreno seguro. Pero nos vemos arrastrados a una especulación muy difícil en cuanto intentamos imaginar la situación real con algún detalle. Imbert ha aducido que hemos de desprender del *nexum* no sólo su relación falsa con la *manus iniectio*, sino también la obsesión de falta de pago. El mero hecho de establecer la atadura del *nexum*, según su punto de vista, ponía inmediatamente al deudor en manos del acreedor, *in fidem*.[34] Creo que está en lo cierto; el material comparativo, que he mostrado ya, no prueba que esté en lo cierto, pero por lo menos establece la posibilidad. No hay objeción para apuntar que las fuentes romanas revelan el sentido de poder original de *fides* inconscientemente, por así decir, mientras que en el nivel consciente se refieren sólo a los deudores que no pagan. En el mundo de Tito Livio, como en el de Plutarco, la deuda era aterradora a causa de la usura o porque uno no podía devolver el dinero cuando vencía el plazo. De aquí que cuando pensaban en el *nexum* o en Solón, suponían naturalmente que la esclavitud seguía a la falta de pago. Su presunción no demuestra nada. Tampoco se dedicaban a pensar en las etapas posteriores. ¿Qué le ocurría al esclavo por deudas al final? Livio se preocupa únicamente de los malos tratos; Dionisio menciona el trabajo para el acreedor; ninguno de los dos parece haberse preguntado si la situación proseguía hasta la muerte, a no ser que la frase de Dionisio, «los usaban como esclavos comprados» (V, 53, 2), se tome como una respuesta deliberada, lo cual pongo en duda.

Sólo un erudito en historia antigua como Varrón da la impresión

de haber pensado algo. «Un hombre libre que da su trabajo como servicio por un dinero que debe, hasta que con él cancele [*dum solveret*] la deuda, se llama *nexus*».[35] Para Varrón la idea que se escondía detrás de *nexum* era, por tanto, que un hombre que no pudiera cumplir con su obligación de pagar tenía que compensarla con su trabajo (como un esclavo, exactamente igual que en los textos griegos desde la época arcaica hasta el pergamino de Dura). Por desgracia, hay una posible ambigüedad en el texto. ¿Cómo hemos de entender *dum solveret*? ¿Significa 'hasta que la pague del todo', como se traduce por lo regular (y que era el significado corriente en el siglo I a. de C.), en cuyo caso volvemos a nuestros chistes crueles? ¿O significa 'hasta que haya pagado con su trabajo' (como yo he traducido), que sería la consecuencia lógica de «da su trabajo por un dinero que debe»? Varrón, con su interés de erudito, puede haber hecho la diferenciación en su mente, pero de nuevo, incluso si lo supiéramos, nos diría algo sobre Varrón, no sobre el *nexum*. Tampoco hay que sobreestimar a Varrón. Termina la frase citada con estas palabras: *ut ob ære obæratus* ('como un deudor atado por deudas'), ejemplo típico de exhibición etimológica equivocada. En otro lugar, en *De re rustica* (I, 17, 2), dice que entre los tipos de trabajadores agrícolas no esclavos están «los que llamamos *obærati* (u *obærarii*), y que aún existen en gran número en Asia, Egipto e Iliria». Lo cual sirve para demostrar cuán peligroso es un conocimiento escaso, pues Varrón, después de descubrir que cierta forma de trabajo dependiente era común en el Este helenístico y entre los bárbaros septentrionales, saltó a la conclusión falsa de que *todos* ellos eran esclavos por deudas al estilo romano antiguo.[36] Sobre este punto tenemos medios de comprobación; sobre el *nexum* no tenemos, pero es razonable no suponer mayor conocimiento, por parte de Varrón, sobre un punto que sobre otro.

La introducción de los *obærati* señala la incapacidad de Varrón y sus contemporáneos para imaginar una deuda en otras condiciones que no fueran las monetarias. Algunos estudiosos han sido rápidos en valerse de lo que parece un anacronismo. *Nexum*, señalan, es una institución considerablemente más primitiva que la acuñación (y los especialistas en numismática están de acuerdo en que Atenas no empezó a acuñar moneda hasta después de Solón). Sin embargo, aquí hay una confusión: el dinero no hace falta que sea moneda, y en Mesopotamia se usó dinero en las ventas y préstamos milenios antes de que se pensara en la acuñación de moneda. En una economía agraria, predominantemente no monetaria, no es dinero lo que un campesino o un labrador sin tierras necesita cuando está en apuros, sino comida, trigo de siembra o bestias de carga, y, pese a carecer de pruebas, creo que podemos suponer que los préstamos adquirían esta forma en la Grecia y Roma arcaicas, lo mismo que ocurrió en Mesopotamia (de la que tenemos amplia documentación). La costumbre romana tardía, con su insistencia en que todos los juicios se habían de expresar en términos monetarios, no cuenta para el período arcaico.

Si esto es correcto, sin embargo, provoca una nueva dificultad para el enfoque del *nexum* que estoy proponiendo. ¿Es concebible que un campesino que pidiera un préstamo de trigo de siembra pasara inmediatamente a la situación de esclavo? ¿Cómo podía, entonces, hacer crecer su trigo, recoger la cosecha y devolver la deuda? ¿No es más razonable aceptar el orden de sucesión relatado por Livio en términos muy patéticos (II, 23, 5-6): primero, pérdida de tierra y cosechas y sólo después, cuando no quedaba nada por embargar, pérdida de libertad?

No subestimo las dificultades, y sin embargo no vacilo en rechazar el punto de vista «más razonable». Para empezar, está la cuestión elemental de que la garantía de la propiedad es un desarrollo tardío en Roma; que, originariamente, la reclamación del acreedor de la propiedad del deudor era una consecuencia de su reclamación de la persona del deudor.[37] Luego están las pruebas comparativas de que las garantías de la propiedad y de la persona no tienen por qué ser alternativas, sino que se pueden emplear a la vez. Éste era el caso en algunos documentos de la época media asiria, que ya he citado (por ejemplo los números 39 y 55). El pergamino de Dura concedía el definitivo derecho de ejecución, en un caso en que la esclavitud era con seguridad inmediata, tanto sobre la persona como sobre las posesiones.[38] Finalmente, y quizá lo más importante de todo, están las consideraciones de la situación social en su conjunto. Hemos de aceptar, creo, la opinión unánime de las fuentes, por muy vagas e imprecisas que sean en muchos aspectos, de que en Atenas y en Roma la crisis de la esclavitud por deudas incluía una parte substancial de la ciudadanía. Lo de Aristóteles —«los pobres eran esclavos de los ricos»— puede ser una exageración, pero ni las reformas de Solón ni la compleja historia del conflicto entre patricios y plebeyos en

Roma tendrían algún sentido a no ser que la generalización estuviera bastante cerca de la verdad. ¿Podemos creer que había una gran multitud de familias sin tierras? ¿Y qué hacían? Y ¿quién prestaba dinero o trigo de siembra o cualquier otra cosa a gente tal, sin la más leve esperanza de que pudieran devolver el préstamo?

Francamente, soy incapaz de imaginar tal estado de cosas, y, con todo, ésta es la única suposición posible del punto de vista tradicional. Se me ocurre que el engaño principal se basa en un concepto equivocado de la naturaleza de la esclavitud. Nos hemos dejado llevar a engaño completamente por Livio, con sus deudores languideciendo en las cárceles privadas de los patricios. Esto pudo ocurrir quizá durante el breve período de espera antes de la venta en el extranjero en la *manus iniectio*; de otro modo, carece de sentido.[39] Tampoco es el modelo del esclavo personal obligatorio para los *latifundios*. Trabajo era lo que se esperaba de los esclavos por deudas (y también realce de la categoría social de los «acreedores»), y no está excluido que muchos proporcionaban el trabajo y sus productos de sus propias fincas. Esto es necesariamente especulativo, por supuesto, y para descubrir los cauces de especulación lícitos nos hemos de volver a otras sociedades porque no hay ninguna documentación grecorromana en absoluto.

En un caso neobabilonio, por ejemplo, un tribunal decretó que una deuda de dinero fuera pagada, después de diez años, con un interés acumulado, mediante una combinación de servicio personal en esclavitud y un pago global de trigo, este último procedente, probablemente, de una finca que el esclavo por deudas había heredado de su padre (junto con la deuda, que también había heredado).[40] No era un juicio impreciso, además, sino un cálculo exacto, hecho por el tribunal sobre la base de un 20 por 100 de interés (con lo que la deuda se triplica en diez años) y una proporción convencional entre meses de servicio y *gur* de trigo. Un ejemplo totalmente diferente procede del mundo actual, entre los Apa Tanis, que viven en un valle apartado del Himalaya oriental y a los que no había tocado la intervención administrativa europea, cuando fueron estudiados por primera vez en 1944 y 1945. Allí un esclavo por deudas puede trabajar para pagar una deuda mediante servicio directo hacia su acreedor o trabajando para otros, o ambas cosas a la vez. Si la deuda sigue sin ser pagada durante mucho tiempo, «su situación gradualmente pasa a la de esclavo». Como tal, podía estar atado a

la casa y sin derecho a posesiones, o podía ser «separado», con tierra adjudicada para cultivarla y el derecho de adquirir propiedad.[41]

Si los Apa Tanis y los neobabilonios podían encontrar tales soluciones al problema, o si Heracles podía cancelar su deuda, trabajando en unas condiciones fijas, esto no nos dice todavía qué hacían los atenienses o los romanos. Pero lo que sí nos dice, creo yo, es que hemos de pensar en un procedimiento flexible. El único punto fijo es que había una fuerte división de clases, en la que todo el poder, incluido el derecho de proteger sus propios intereses, estaba en un solo lado. Un deudor tenía pocas oportunidades. De hecho, tenía pocas oportunidades antes de convertirse en deudor, porque era pobre y carecía de defensas contra las malas cosechas y el hambre, contra la guerra y sus estragos, contra la parcialidad de la ley. Cuando tenía mala suerte, su única defensa era ponerse *en fidem*, en poder del poderoso. En la práctica, eso podía —y sospecho que así era— significar muchas posibilidades, incluyendo préstamos reales y ficticios (como en Nuzi), servidumbre inmediata o aplazada, esclavitud permanente o temporal. Lo único que se excluía era la fuerza total de la ley de la deuda, tal como la expresaba la *manus iniectio*. Era para defenderse del hambre y la muerte, en suma, que los pobres aceptaban la esclavitud por deudas.[42]

IV

El elemento de conflicto social se cierne sobre la historia de la esclavitud por deudas en todo el mundo antiguo. Pero hay distinciones tanto en la institución como en su historia posterior que reflejan diferencias entre los sistemas sociales en los que floreció la esclavitud por deudas. Hay que ir con cuidado aquí, dada la variada naturaleza y los límites de las fuentes. Para la época arcaica de Grecia y Roma, no hay documentos privados y sólo las referencias contemporáneas, muy fragmentarias; pero sí hay considerable tradición de cronistas e historiadores. Para el antiguo Oriente Próximo, tenemos gran cantidad de documentos privados y bastantes estipulaciones dispersas en «códigos legales» —ambas cosas muy difíciles de conciliar— pero no informes históricos. El antiguo Israel se sitúa aparte, con sus códigos pero no documentos, y con el añadido de sus estallidos de protesta, breves, pero no insignificantes. El Egipto

helenístico está en la línea de herencia directa del modelo del Oriente Próximo. Y, finalmente, ninguna de estas sociedades nos ha dejado un análisis jurídico sistemático.

Pese a las diferencias en el carácter de las fuentes, creo que podemos señalar una distinción muy marcada: en Grecia y Roma la clase deudora se rebeló, pero no en Oriente Próximo. Establecidas de modo diferente, la reforma, mejora y abolición se produjeron en Grecia y Roma como consecuencia directa del conflicto desde abajo, alcanzando por momentos proporciones revolucionarias genuinas; en otras partes, la iniciativa llegó de arriba, de los legisladores, como respuesta a la queja e insatisfacción, sin duda, pero en conjunto con poco efecto, y ninguno de largo alcance, sobre el propio sistema social.[43]

La esclavitud por deudas no es una institución que simplemente se marchita sin ninguna razón. Tampoco se puede abolir por simple autorización, a no ser que una fuerza suficiente esté presente para respaldar los decretos y existan alternativas viables para ambas clases: una mano de obra substitutiva para la clase acreedora y garantías para los emancipados (y potenciales) deudores.[44] Es más que una sospecha que en el antiguo Oriente Próximo las famosas mejoras de las leyes y las moratorias pocas veces estaban en vigor, al menos no por mucho tiempo seguido. No hay confirmación en los documentos privados, por ejemplo, del párrafo 117 del código de Hammurabi, que establece un límite de tres años a la servidumbre por deudas de la esposa o hijos de un hombre.[45] Cuatro reinados más tarde, el rey Ammizaduga declaró una moratoria en cuanto ascendió al trono: acto usual de clemencia de un nuevo rey, que prueba que semejantes mejoras y estipulaciones carecían realmente de significado en la práctica.[46] Y no hay otra base más que el sentimiento para creer que la liberación del séptimo año de los códigos bíblicos era «un programa social más que una ley realmente en uso».[47] No hay pruebas documentales ni en un sentido ni en otro, pero el estribillo constante, especialmente entre los profetas, parece una indicación muy clara, como lo es la reducción de Nehemías de las tasas de interés como reacción ante una excusa, «llevamos a la esclavitud a nuestros hijos y a nuestras hijas».[48]

Con Nehemías estamos en la segunda mitad del siglo V a. de C. Entre los israelitas el problema era aparentemente agudo todavía, y la respuesta del legislador era sólo un suave paliativo. Después, pese a la escasez y dificultad de las pruebas, parece probable que la situación continuó más o menos igual durante unos tres siglos, hasta que las conquistas y expansión del período macabeo hicieron posible, por primera vez, un aprovisionamiento bastante grande de esclavos personales extranjeros. Pero la historia judía, en este período y en el siguiente no ofrece ningún modelo a causa de los problemas especiales impuestos a las instituciones de la esclavitud, de cualquier clase, por las consideraciones religiosas, que más adelante se vieron exacerbadas por las revueltas de los años 66-70 y 132-135 d. de C., la dispersión consiguiente de gran número de judíos y la pérdida de una autoridad central política y eclesiástica. En el período talmúdico, verdaderamente, parece que hubo un resurgimiento, bajo los sasánidas, de la esclavización de judíos por judíos, en el que la deuda y la pobreza volvieron a jugar un papel importante.[49]

Durante los dos siglos anteriores a la época de Nehemías hay abundante material neobabilónico. En su estudio de estos documentos, Petschow saca como conclusión que, en contraste con algunos períodos anteriores de la historia de Babilonia y Asiria, el número de ejemplos de entregas de niños en esclavitud es notoriamente inferior y que sólo hay un ejemplo conocido de esclavizamiento propio.[50] Petschow señala, sin embargo, que carecemos completamente de documentos sobre cumplimiento, tanto en propiedades como en individual, y que el único texto judicial, que ya he discutido,[51] revela que el principio de «hipoteca propia» tiene que haber existido, puesto que por ley un hijo (o hija) seguía en esclavitud, incluso después de la muerte de su padre y su sucesión en la herencia. Aunque puede haber habido una disminución, por esta razón, la práctica continuó, no sólo hasta que Alejandro conquistó Babilonia, sino hasta el fin de la antigüedad, en la mayor parte del área oriental del mar Egeo (y no era desconocida en el oeste). Esta es, por ejemplo, la deducción del comentario de Dión Crisóstomo (XV,23), de que «miríadas» de hombres libres «se venden a sí mismos y así se convierten en esclavos por contrato»; o de las repetidas prohibiciones de los emperadores romanos posteriores, conservadas en los códigos de leyes de Teodosio y Justiniano.[52]

El fracaso de los emperadores romanos posteriores en acabar con la «esclavización voluntaria» de niños y adultos es simplemente el último acto de una historia muy larga que se remonta a antes del segundo milenio a. de C. ¿Por qué estas proclamas reales no con-

siguieron ser vinculantes con tanta persistencia? No todos los emperadores —babilónicos, ptolemaicos, romanos— carecieron de poder. Ni mucho menos. Tampoco intentaron promocionar la libertad, en el sentido de esta palabra que un ateniense o un romano de la República hubieran aceptado. La sociedad del Oriente Próximo siempre fue una sociedad estratificada, en la que amplios sectores de la población nunca fueron totalmente libres (aparte de los esclavos personales). Lo que esto significaba exactamente no es fácil de definir, ni siquiera comprender hoy día. Como Rostovtzeff escribió del campesinado del Egipto ptolemaico:

> ... poseían mucha libertad social y económica en general y de libertad de movimiento en particular ... Y con todo no eran enteramente libres. Estaban atados al gobierno y no podían escapar de esta esclavitud, porque de ella dependían sus medios de subsistencia. Esta esclavitud era real, no nominal.[53]

La frase efectiva es «atados al gobierno», pues, como pasó luego a sugerir con mucha verosimilitud (aunque en un lenguaje menos cuidado), la resistencia ptolemaica a la esclavitud personal en general y a la esclavización de campesinos «libres» en particular, tanto en Egipto como en Siria, cuando la controlaron, se explica mejor porque la expansión de la segunda práctica «le hubiera privado, al rey, de una valiosa mano de obra libre, especialmente la de los *laoi* en la agricultura e industria».[54]

De acuerdo con esto, creo que se puede comprender por qué los soberanos del Oriente Próximo intentaron tan a menudo mejorar y a veces incluso suprimir un tipo solo de esclavitud. En un mundo en el que había grados de falta de libertad, más que de libertad, pudo haber choques de interés en que un tipo de esclavitud interfería con otro. En especial, si el interés del rey chocaba con otros, los edictos reales sobre deuda y esclavitud era poco probable que se respetaran durante mucho tiempo.[55] Los mismos emperadores romanos tardíos, que parece que no tuvieron mucho éxito con sus órdenes de que los nacidos libres no podían «ser esclavos de sus acreedores» (práctica que se extendió por los Balcanes, Norte de África e incluso en la propia Italia, finalmente), sí tuvieron un éxito completo al fomentar una nueva clase de esclavitud, el posterior «colonato» (forma de campesinado vinculado).[56] La razón era abiertamente fiscal; el lenguaje que usaron recuerda maravillosamente las expresiones señaladas repetidamente en este capítulo a propósito de la esclavitud por deudas; por ejemplo, «obligados por un castigo servil a realizar los deberes apropiados a ellos como hombres libres», o «aunque puedan parecer hombres nacidos libres, hay que considerarlos esclavos de la tierra»[57] y, significativamente, estos intereses temporales de los emperadores coincidían con los intereses de los grandes hacendados que buscaban una mano de obra inmóvil.

Ahora, ¿qué pudo haber significado «ser esclavo de sus acreedores» en la práctica real, al final del siglo III de nuestra era, o «los que, ignorantes de la ley, reciben a tus hijos o a hombres libres a cambio del dinero que les debes»?[58] Creo que no lo sabemos, y tampoco creo que haya una sola respuesta. Pero la tendencia, estoy dispuesto a argumentarlo, era de borrar la diferenciación entre el esclavo por deudas y el esclavo. Siempre el deudor podía caer en esclavitud *de facto* y a veces también *de iure*, como en las estipulaciones bíblicas del Éxodo 21, 2-6, y Deuteronomio 15, 16-17. Ahora bien, en los últimos siglos de la antigüedad, puede resultar significativo que los textos se refieran muy a menudo a ventas (como había hecho ya Dión Crisóstomo), y especialmente a ventas de niños. Una vez que se les había echado en el mercado de esclavos y se ocupaban de ellos los tratantes de esclavos, perdían sentido del todo, si es que habían tenido alguno, los derechos teóricos de redención. Y así ocurrió con las prohibiciones imperiales de esa práctica. La esclavitud por deudas tradicional había perdido finalmente mucha importancia, pues las clases más pobres en conjunto eran rebajadas a un nivel más uniforme de esclavitud, con el colonato como institución clave. Pero todavía quedaban bastantes individuos satisfechos de lograr un beneficio rápido y todavía quedaban bastantes hombres hambrientos para aprovecharse de ellos. Por tanto, el tomar en prenda y vender individuos libres siguió adelante todavía, pero ahora como un fenómeno cada vez más marginal, especialmente lo primero, cuando había sido una vez la parte esencial de la situación de la mano de obra.

Hablando en términos generales, la tendencia, en todo el imperio tardío, fue de uniformidad en este aspecto. Si el viejo núcleo clásico, Grecia e Italia, aún parecían algo diferentes, era porque la historia de la esclavitud por deudas había sido allí diferente del todo, unos siglos antes. Para empezar, la institución había sido más completa y drástica. A no ser que las fuentes nos hayan llevado a conclu-

siones erróneas, en Grecia y Roma hubo un tiempo en que, como los antiguos escritores mismos decían, una clase entera estaba «esclavizada» a otra. En el Oriente Próximo, la esclavitud por deudas, pese a toda la importancia que tuvo, nunca alcanzó tales proporciones, y a menudo parece haberse reducido al empleo de miembros dependientes de la familia como prendas, mientras que el *pater* quedaba libre de la esclavitud.

Luego se produjo la ruptura en Grecia y Roma, y también fue completa y drástica. Esta ruptura no ocurrió así; tampoco fue el simple resultado de una larga acumulación de miseria y quejas; nunca lo es. Algo nuevo había entrado en la situación del Ática del siglo VII y la Roma del V. Intentar definir los cambios estaría aquí fuera de lugar, puesto que requeriría volver a examinar, en sus líneas básicas, la historia social de la primitiva (postmicénica) Grecia y de Roma. El efecto, en cualquier caso, fue que la esclavitud por deudas fue abolida *tout court* por una acción política, y su reaparición fue impedida por el poder político creciente de la clase emancipada, en cuanto entró a formar parte de la comunidad que se gobernaba a sí misma, en la que pudieron usar su posición tanto para fines políticos como económicos. (No importa para esta discusión si la comunidad que surgió en época clásica fue democrática u oligárquica.) Las clases pudientes, a su vez, resolvieron su continua necesidad de mano de obra empleando, en una escala cada vez mayor, esclavos personales sacados del exterior. En el Oriente Próximo no hubo una evolución política semejante, no se produjo la emancipación de las diversas categorías de esclavos «del interior», y por tanto se desarrolló poco la esclavitud personal como una institución esencial.

CAPÍTULO 8

EL COMERCIO DE ESCLAVOS EN LA ANTIGÜEDAD: EL MAR NEGRO Y LAS REGIONES DEL DANUBIO

I

El silencio de las fuentes griegas y latinas acerca del comercio de esclavos —en cualquier tiempo y lugar— es bien conocido. Normalmente sólo se rompía cuando una circunstancia especial atraía a un escritor. Así, en medio de las referencias innumerables a los cautivos de guerra, se ignora usualmente el sistema de venta y dispersión. Podemos suponer que la narración excepcional de Tucídides (VI, 62; VII, 13) de cómo la expedición ateniense al mando de Nicias se apoderó de la ciudad siciliana de Hícara, se llevó a toda la población y la embarcó hacia Catania, para venderla allí por ciento veinte talentos, estuvo motivada por las consecuencias políticas y militares del incidente, no por cualquier interés especial en el procedimiento como tal. De modo similar, la historia detallada de Heródoto sobre el tratante de esclavos Panionio de Quíos y el castigo merecido que sufrió al final, se debió al hecho de que Panionio estaba especializado en eunucos (tenía jóvenes libres castrados que luego vendía).[1] Los eunucos suscitaban entre los escritores griegos una indignación moral que no provocaba la esclavitud corriente.

Las regiones del Danubio y el mar Negro seguían el modelo normal en este aspecto. Con la posible excepción de un pasaje dudoso

Publicado originariamente en *Klio*, 40 (1962), pp. 51-59, y reimpreso con permiso de los editores.

en el discurso de Demóstenes contra Formión (XXXIV, 10), he sido incapaz de encontrar una referencia cualquiera a la obtención de esclavos de esas áreas, ya sea en los discursos relacionados con el tema de Demóstenes e Isócrates, o en los escritos geográficos y etnográficos conservados, fuera de los de Estrabón, o en el discurso boristénico de Dión Crisóstomo, o en la Pónticas de Ovidio (excepto algunas notas imprecisas y poco útiles de este último sobre piratería y secuestro). La ciudad de Eno en la boca del río Hebro y la isla de Tasos, por tomar otra clase de ejemplos, ocuparon posiciones dominantes en el comercio con Tracia y más tarde con los Getas, pero hay exactamente una mención del paso de esclavos por sus mercados, y además muy indirecta (Antifonte V, 20): un ateniense llamado Herodes devolvió unos esclavos tracios para su rescate, probablemente en el período 417-414 a. de C. Cuando digo «exactamente una mención», incluyo no sólo las fuentes literarias, sino también las inscripciones. En todo el rico material epigráfico de Tasos no hay apenas referencias a esclavos, y ni una sola referida, ni siquiera remotamente, al comercio de esclavos.[2] Ni un solo documento de Bizancio o Éfeso ilumina tampoco las pruebas breves, pero ciertas, de Polibio (IV, 38, 1-4) y Heródoto (VII, 105) respectivamente, sobre la importancia de estas dos ciudades como centro del comercio de esclavos. En general, los textos epigráficos individuales tienden a probar sólo que los esclavos existían o que a veces eran liberados o vendidos, o que otras veces se rebelaban o escapaban, puntos que apenas exigen pruebas, pero sí requieren más detalles, que muchas veces no conseguimos.

Efectivamente, hay poco material acerca de la esclavitud entre los pueblos del oeste y norte del mar Negro, especialmente los escitas.[3] Pero, cualquiera que sea el valor de esta información, no tiene mucho que ver directamente con el tema de la exportación de gente de la región para esclavizarla en Grecia y Roma (o incluso en Olbia y Panticapeon). No hay correlación automática entre la esclavización de «bárbaros» por pueblos más avanzados y la práctica de los nativos en su propia sociedad.[4] Además, las pruebas sobre la sociedad escita no tienen mucho valor. Heródoto y sus predecesores realmente conocían algo, aunque sus breves informes conservados son muy oscuros. Hacia el siglo IV a. de C., sin embargo, se creó un mito utópico, que el historiador Éforo en ese siglo fijó y se repitió con poco cambio y ninguna información nueva o independiente hasta el

fin de la antigüedad; y Posidonio fue aparentemente su agente transmisor de Grecia a Roma.[5]

II

La ausencia de pruebas acerca del comercio de esclavos puede demostrar algo sobre las actitudes e intereses de los escritores antiguos, pero no prueba nada sobre la existencia de un comercio de esclavos o su carácter o escala. El argumento de silencio no sirve de nada. Sólo de la Atenas de los siglos V y IV es concluyente la información de la presencia continua allí de esclavos en número considerable, procedentes de las regiones del mar Negro. Existe desde 477 a 378 a. de C. (ambas fechas probables, pero no ciertas) una fuerza policial de esclavos escitas, propiedad del estado, primero en número de trescientos que más tarde llegó quizás hasta mil.[6] Luego está la lista fragmentaria de esclavos confiscados y vendidos en pública subasta, después de los procesos por la mutilación de los hermes: de los treinta y dos esclavos cuya nacionalidad se puede identificar, trece eran tracios, siete carios, y el resto dispersos (de Capadocia, Cólquide, Escitia, Frigia, Lidia, Siria, Iliria, Macedonia y el Peloponeso).[7] El uso corriente de Trata, Davo y Tibeo como nombres de esclavos (a veces incluso como sinónimos para la palabra «esclavo») en la comedia y otros lugares es una prueba más. Trata es simplemente la forma griega femenina de la palabra que significa «tracio».[8] Estrabón identifica Davo como nombre dacio característico, y Tibeo como paflagonio, y vale la pena señalar que sus otros ejemplos de nombres nacionales de esclavos incluyen Getas y los nombres frigios Manes y Midas junto con Lido y Siro.[9] Finalmente, hay un detallado análisis de Lauffer de las lápidas sepulcrales del distrito ático del Laurio, basándonos en el cual (con otras pruebas) podemos concluir que en las minas atenienses de plata, donde el número de esclavos llegó a alcanzar treinta mil en su apogeo, los no griegos eran mayoría, y de ellos «muchos procedían de Asia Menor y otros países orientales, con una alta proporción de regiones con sus propias minas, como Tracia y Paflagonia».[10]

La mera presencia de esclavos del mar Negro en Atenas presupone un comercio de esclavos con el mar Negro. ¿Por qué, tenemos que preguntarnos, tuvieron los atenienses la notable idea, a princi-

pios del siglo v a. de C., de comprar arqueros escitas para que les sirvieran de policías (usados incluso para expulsar de la asamblea a ciudadanos ruidosos)? Los escitas eran arqueros famosos y se usaban como mercenarios en el siglo VI. Pero la idea de comprarlos —no de alquilarlos— tuvo que haber surgido sólo en el caso de que los esclavos escitas fueran ya un fenómeno conocido. Además, el relativamente amplio uso de esclavos en la policía y las minas supone un comercio constante, organizado. La simple casualidad —accidentes de la piratería y de la guerra— podía mantener un aprovisionamiento general, pero no podía garantizar que se pudiera satisfacer en su momento y en cantidad suficiente la constante necesidad de especialistas. Este comercio, además, ya existía en pequeña escala hacia el final del siglo VII a. de C., creció rápidamente después y siguió ininterrumpidamente —sin duda, con fluctuaciones— hasta el siglo VI de nuestra era.

Obviamente, esto es decir más de lo que autoriza el material ateniense solo. Hay, realmente, unos pocos textos literarios, repartidos a través de casi toda la antigüedad clásica, que se relacionan con el tema y son muy sugestivos en cuanto nos damos más cuenta de la simple idea de que la presencia de esclavos necesariamente supone un comercio de esclavos (cuando hablaba del silencio de las fuentes, no quería decir silencio absoluto, sino falta de interés por el comercio de esclavos como tal). Hay dos referencias antiguas en Arquíloco e Hiponacte, para Tracia y Paflagonia, respectivamente, que, aunque ponen el acento más bien en el secuestro, suponen por lo menos un comercio primitivo.[11] Luego está la tradición, de la que informa Heródoto (II, 134-135), de que el famoso cortesano de Naucratis, Rodopis, con el que tuvo relación el hermano de Safo, era un esclavo tracio transportado a Egipto por un samio. Los tracios, como escribe Heródoto en otro momento, venden sus hijos para la exportación, y Filóstrato (*Vida de Apolonio*, VIII, 7, 12) dice lo mismo acerca de los frigios. Los lexicógrafos explican la palabra griega *halonetos* diciendo que se formó (según el modelo de *argyronetos*, 'comprado con plata') a partir del hecho de que los esclavos del interior tracio se podían comprar con sal.[12]

En otro contexto aun, es decir, en la historia de Panionio, Heródoto (VIII, 105) supone que Éfeso era un centro de comercio de esclavos, y seguía desempeñando aún esta función cuatrocientos años más tarde, en época de Varrón.[13] Polibio supone que Bizancio también lo era, y Estrabón dice lo mismo, explícitamente, de Tanais, en la desembocadura del Don.[14] Polibio escribe también que las regiones del mar Negro ofrecían esclavos en mayor número y de la mayor calidad. No estamos obligados a aceptar sus superlativos, pero que el número era grande está claro por la inclusión repetida de tracios, getas, escitas, frigios, capadocios, siempre que los escritores romanos o griegos tardíos nombran las nacionalidades de los esclavos que llenan las calles de las grandes ciudades.[15] Finalmente, llamo la atención sobre algunas referencias, relativamente tardías, a esclavos «escitas»: una observación hecha por el historiador contemporáneo Dión Casio sobre los esclavos del emperador Caracalla, el elogio de Juliano de su tutor escita, y la afirmación de Sinesio en el sentido de que los esclavos domésticos eran regularmente escitas;[16] sobre el importante material en Amiano Marcelino relativo al comercio de esclavos a gran escala, que fue la consecuencia de la huida de los godos a Tracia en el año 376;[17] y sobre las referencias de Amiano, Claudio y Procopio acerca del suministro de eunucos de las regiones orientales del mar Negro.[18]

Ni un solo pasaje casi de esta lista es algo más que un indicio indirecto. Tampoco sería difícil dudar de la exactitud de algunas de las afirmaciones o de la veracidad general de autores individuales. No obstante, no puedo ver el modo de evitar la impresión del grupo de textos como un todo, pues van prácticamente desde un extremo del mundo antiguo hasta el otro. No son meros estereotipos, repetidos de una generación a otra, como los cuentos fantásticos sobre los escitas o los hiperbóreos. Por el contrario, casi cada pasaje es único, los autores hablan sobre su propia sociedad, y el efecto por acumulación parece justificar la generalización sobre el comercio continuo de esclavos en el mar Negro y el Danubio, que ya he propuesto antes. Y hay alguna confirmación epigráfica. Un tercio quizá de los esclavos cuyos entierros estaban marcados por simples piedras con inscripciones en la Rodas helenística eran oriundos de la región del mar Negro (definida, en sentido amplio, con la inclusión del norte de Asia Menor), como ocurría aproximadamente con un quinto de los esclavos con nacionalidad identificada en los textos de manumisión de Delfos, del siglo II a. de C.[19]

Estas fracciones no se han de tomar en serio, como estadísticas precisas. Sin embargo, añadidas a las pruebas del Laurio de los siglos IV y V, ofrecen una confirmación suficiente de los indicios,

escasos pero continuos, de las fuentes literarias. Hasta ahora no han salido a la luz más pruebas comparables, en conjunto. La nacionalidad de un esclavo era cosa de gran importancia para el comprador; esto se indica de varias maneras, como por ejemplo el consejo del autor peripatético del *Económico* de mezclar las nacionalidades como medida de seguridad, tanto en una posesión familiar como en una ciudad[20] —buen consejo, ciertamente, como iban a demostrar las revueltas de esclavos de Sicilia. En la ley romana, el vendedor de un esclavo tenía que declarar la nacionalidad de dicho esclavo. El motivo, dice una glosa inserta en el extracto del *Digesto*, del comentario de Ulpiano sobre el edicto de los ediles, era que algunas nacionalidades eran conocidas por sus buenos esclavos, y otras no.[21] Los poquísimos acuerdos romanos de venta de esclavos que poseemos muestran que la ley se cumplía en la práctica.[22] Sin embargo, la mayor parte de pruebas epigráficas no pertenecen a compras, sino a manumisiones o entierros, y entonces la nacionalidad era un asunto sin importancia y se señalaba pocas veces.

Nos hemos de contentar trabajando con los nombres, que tenemos a mano en abundancia. Las dificultades son bien conocidas.[23] Los esclavos, por definición, carecían de nombre. De ahí que en la Roma primitiva, se les llamara simplemente Marcipor o Lucipor, hasta que se hicieron demasiado numerosos.[24] Varrón habla como si siempre fuera el amo el que asignara el nombre, y da un ejemplo interesante de cómo se ha de intentar hacerlo. «Si tres hombres compran un esclavo cada uno en Éfeso —escribe— uno puede tomar su nombre del vendedor Artemidoro y llamarle Artemas; el otro, de la región donde hizo la compra, de ahí Ion de Jonia; al tercero le llama Efesio por Éfeso».[25] No es necesario añadir que el número de posibilidades era muy grande, pero es importante señalar que Varrón se concentra tan completamente en el lugar de la compra, que olvida totalmente la nacionalidad del esclavo como punto de partida para su nombre. Pero el hecho es que los esclavos con nombres procedentes claramente de su nacionalidad eran una pequeña minoría. Y otro hecho es que había muy pocos nombres de esclavos como tales en la antigüedad, esto es, nombres que no fueran usados también por hombres libres. Y lo más importante de todo, no había pueblos o nacionalidades específicas de esclavos, de modo que la aparición de (digamos) nombres tracios en un grupo de documentos carece de importancia a no ser que el contexto demuestre, o al menos haga verosímil, que se refieren a esclavos o libertos. En los primeros papiros ptolemaicos, por ejemplo, se encuentran bastantes nombres tracios, pero eran mercenarios de origen —hombres libres, no esclavos.[26]

No obstante, el escepticismo, que es ampliamente compartido, creo yo que es una equivocación. El trabajo de Thylander sobre los puertos del Sur de Italia y el de Mócsy sobre Panonia han demostrado que el estudio de los nombres puede dar resultados interesantes.[27] Lo que se necesita con mayor urgencia es una serie de estudios de este tipo, realizados sistemáticamente, región por región —pues el avance ulterior en el análisis de la servidumbre antigua en general, debo añadir, requiere mayor apreciación de las variaciones regionales. No hay que esperar resultados cuantitativos muy significativos o veraces, pero saldrán a la luz tendencias y probabilidades. Esto es especialmente cierto para el período imperial romano, cuando la simple diferencia entre nombres de esclavos y libertos griegos y latinos es significativa (aunque no perfecta) al indicar el origen oriental u occidental; cuando, además, después de la incorporación del Este helenístico al imperio, muchísimos esclavos con nombres griegos (si no habían nacido ya esclavos) procedían del bajo Danubio, de las áreas del norte y este del mar Negro, y de partes remotas del Asia Menor.

En este punto hay que distinguir entre las áreas del norte del mar Negro y las del sur. La historia de la población nativa del norte del mar Negro (tomando otra vez «norte» en un sentido amplio) era esencialmente distinta de la de la inmensa mayoría de las otras áreas en las que se habían establecido los griegos, a causa de su inestabilidad. Sucesivas oleadas de migración y conquista caracterizaron esta región prácticamente a lo largo de toda la historia griega y romana. Con respecto al suministro de esclavos esto produjo dos consecuencias. Primeramente, las guerras a gran escala entre los nativos produjeron una gran cantidad de cautivos para exportar. En segundo lugar, las frecuentes migraciones y conquistas provocaron una gran confusión en las nacionalidades, que ni los griegos ni los romanos fueron capaces de deslindar —incluso si lo hubieran deseado, y en circunstancias normales fue un asunto de indiferencia completa por parte de todos los eruditos, salvo unos pocos como Posidonio o Estrabón.[28] De ahí que afirmaciones generales, como la de Sinesio sobre la nacionalidad escita de los esclavos domésticos,

no se han de tomar literalmente, sino genéricamente. Con «escitas» el futuro obispo quería decir godos, equivalencia corriente en el imperio tardío, como la identificación de godos y getas. Antes de que los godos entraran en escena, «escita» podía significar cualquier poblador de la amplia área del norte del mar Negro, y es muy probable que un uso tan poco exacto prevaleciera ya en época tan remota como el siglo V a. de C. Lo que dije antes acerca de la utopía de los escritos antiguos sobre los escitas enlaza con esta suposición.

Con todo, pese al estado imperfecto de nuestro conocimiento, creo que se puede intentar sacar algunas conclusiones generales. Desde el final del siglo VII a. de C., los países situados en la orilla occidental del mar Negro fueron una fuente de esclavos constante e importante. Al principio de la era cristiana, las regiones meridionales y Asia generalmente daban más esclavos que las septentrionales, pero esto no significa que los esclavos personales procedentes del norte fueran escasos y poco importantes. Con la *pax romana*, las regiones del norte y noroeste adquirieron incluso más importancia que antes, y la conservaron hasta el final del mundo antiguo. Tomo a Amiano y a Sinesio en serio, en este punto. Más que esto, creo que el punto de vista predominante tiende a subestimar el número de esclavos en el imperio romano tardío. Cualesquiera que fuesen los cambios ocurridos en el papel económico de la esclavitud o en el trato de los esclavos, los números eran todavía grandes y son los números lo que cuenta en cuanto se trata del comercio de esclavos.

Sin duda hubo fluctuaciones. Las conquistas romanas en el norte y oeste de Europa es posible que, durante el período de expansión, redujeran la oleada de esclavos procedentes del mar Negro, exactamente como la incrementó la incorporación de Asia Menor. Las guerras entre los sucesores de Alejandro, la actividad de los llamados piratas cilicios en la última mitad del siglo II a. de C. y las guerras de Mitrídates debieron de cambiar el equilibrio regional durante un tiempo. Tales fluctuaciones sólo se pueden suponer, no se pueden expresar en términos cuantitativos.

III

Finalmente llegó al comercio mismo, a los hombres como el liberto Aulo Kaprilio Timoteo, que se describía a sí mismo como

un tratante de esclavos (*somatemporos*) en su estela funeraria de Anfípolis, fechada por el estilo no más tarde del siglo I de nuestra era, y que tenía una escena grabada en la misma piedra, con ocho esclavos, encadenados juntos por el cuello, y llevados en fila.[29] Estos hombres dejaron muy pocos rastros en las fuentes antiguas, y aun menos en nuestra literatura moderna. Sobrevaloramos la piratería y, además, dejamos el proceso a medio terminar. En efecto, los escritores griegos y romanos y los textos epigráficos son tan ruidosos sobre la piratería como silenciosos sobre el comercio de esclavos. La explicación es que la piratería era una actividad irresponsable, imprevisible; una vez permitida, actuaba indiscriminadamente con sus víctimas, apoderándose de griegos e italianos que hallaba a su paso, lo mismo que de bárbaros. Y cuando se ejerció en una escala demasiado amplia, además, la piratería se convirtió en un indicio, y un estímulo, del colapso social y político general, de lo que Estrabón (XIV, 5, 2) se dio cuenta tan claramente en su informe sobre los piratas cilicios.

No pretendo que la piratería (o el secuestro) no tuviera importancia en la historia de la esclavitud, sino que, en primer lugar, no fue el medio básico de procurarse esclavos (especialmente durante los largos períodos en que un poder importante conseguía reducir tal actividad a proporciones muy pequeñas); en segundo lugar, incluso cuando fue muy activa, la piratería no puede haber sido la explicación completa. ¿Qué hicieron los piratas con sus cautivos? La respuesta es que, cuando no ponían precio a su rescate (cosa que hicieron a menudo), los entregaban a comerciantes profesionales, lo mismo que hacían los ejércitos con sus prisioneros. El ejército, como instrumento de suministro de esclavos, merece un estudio completo por sí mismo, pues hizo este papel desde el principio del mundo antiguo hasta el final, consciente y sistemáticamente, empleando diversos medios y recursos en distintas épocas y circunstancias. Al principio de este capítulo he mencionado dos breves referencias de Tucídides sobre los cautivos de Hícara, en número, por lo menos, de siete mil quinientos. Éste es un ejemplo claro. Otro, muy relacionado con el área del mar Negro, es la invasión de Escitia por Filipo II de Macedonia al principio de 339 a. de C., que, según una tradición que probablemente se remonta al historiador contemporáneo Teopompo, produjo un botín de veinte mil mujeres y niños (entre otras muchas riquezas).[30] Un tercer ejemplo, igualmente rela-

cionado, es la actividad esclavista de los oficiales romanos en Tracia, en 376 d. de C., descrita en detalle por Amiano.[31] Considero que el ejército fue siempre un factor más significativo en el cuadro que la piratería.

Tampoco es ésta la historia completa de la obtención de esclavos, de cualquier modo. En su vida de Apolonio de Tiana (VIII, 7, 12), Filóstrato presenta un discurso largo, altamente retórico que su héroe se supone que preparó para su proceso ante el emperador Domiciano, por el cargo de haber dado muerte a un joven arcadio de buena familia.

> Aunque —dice— se pueden comprar aquí [en Roma] esclavos del Ponto o de Lidia o de Frigia —realmente se pueden encontrar multitud de esclavos traídos hasta acá, puesto que éstos, como otros pueblos bárbaros, han estado siempre sujetos a amos extranjeros y no ven nada deshonroso en la esclavitud— los frigios incluso están habituados a vender a sus hijos ... los griegos, por el contrario, aman la libertad y ningún griego venderá nunca a un esclavo fuera de su país. Por esta razón los secuestradores y tratantes de esclavos nunca viajan por tierras griegas.

Filóstrato no es el escritor antiguo más digno de crédito, pero este pasaje particular, pese a toda su retórica, es una manifestación sociológica general que no veo por qué poner en duda. Dice lo que podríamos haber adivinado, de cualquier modo, a partir de un estudio de la obtención de esclavos en otras sociedades, sobre las que tenemos documentación disponible: que existía una actividad, día tras día, totalmente aparte de guerras y piratería, por la que comerciantes profesionales viajaban hasta lugares a menudo muy alejados, y compraban niños y adultos libres (así como también cautivos) a los nativos para exportarlos a los mundos griego y romano. Tampoco eran siempre griegos o romanos estos mercaderes. Se cuenta que el emperador Juliano rechazó la propuesta, en 362, de hacer una campaña contra los godos en la frontera del Danubio, diciendo que «buscaba un enemigo más valioso; los mercaderes gálatas eran bastante buenos para los godos, que se ofrecían en venta, en otras partes, sin distinción de clases».[32] Tales etapas en el proceso de obtención eran demasiado remotas para que las describieran los escritores antiguos, y no sirve de nada pretender que conseguiremos alguna vez una especie de cuadro (excepto por analogía con experiencias más modernas). Pero Procopio da un indicio claro. Los abasgos, escribe (VIII, 3, 12-21), es un pueblo que vive en la costa oriental del mar Negro hasta el Cáucaso. El poder estaba en manos de dos jefes, que se dedicaban a apoderarse de los jóvenes hermosos, los mutilaban y vendían a altos precios en territorio romano. Hasta que Justiniano puso fin a esta práctica, al convertir al cristianismo a los abasgos, concluye Procopio, la mayoría de eunucos de la corte del emperador, y en general entre los romanos, procedían de este pueblo.

Dejando de lado el factor eunuco, el relato de Procopio puede encontrar un paralelo exacto en muchos casos en época medieval y moderna, en todo el mundo.[33] No se puede evaluar cuantitativamente, pero yo colocaría este procedimiento, no de guerra ni de piratería, muy por encima entre los recursos antiguos de obtención de esclavos —especialmente en las regiones que se han tenido en cuenta en este artículo. Hay que subrayar el papel de los capitanes y de la nobleza, como hace Procopio (y todo lo que se conoce de tiempos más modernos). Este comercio no sólo ayudaba a pagar las importaciones griegas y romanas en áreas nativas, sino que también enriquecía a los capitanes y nobles, y sentaba las bases de una diferenciación social más aguda, así como una helenización parcial, entre los escitas y otros.[34] Una vez obtenidos, los nuevos esclavos eran trasladados desde los puntos de tierra adentro hasta los centros costeros importantes y desde allí a todo el mundo mediterráneo.

Capítulo 9

INNOVACIÓN TÉCNICA Y PROGRESO ECONÓMICO EN EL MUNDO ANTIGUO

Es un lugar común decir que griegos y romanos, juntos, añadieron poco a la provisión mundial de conocimiento y dispositivos técnicos. El Neolítico y la Edad de Bronce se repartieron el invento o el descubrimiento, y luego la evolución, de los procesos esenciales de la agricultura, metalurgia, alfarería e industria textil. Con ellos los griegos y romanos construyeron una gran civilización, llena de poder, intelecto y belleza, pero transmitieron a sus sucesores pocos inventos nuevos. El engranaje y el tornillo, el molino rotativo y el molino de agua, la prensa de tornillo directa, la vela de popa a proa, el soplado del vidrio, la pieza de fundición de bronce hueco, el hormigón, la dioptra para agrimensura, la catapulta de torsión, el reloj de agua y el órgano de agua, los autómatas (juguetes mecánicos) movidos por agua, viento y vapor: he aquí una corta lista bastante exhaustiva, que es muy poca para una gran civilización de más de quinientos años.

Paradójicamente, hubo a la vez más y menos progreso técnico en el mundo antiguo que lo que revela el cuadro corriente. Hubo más, con tal que evitemos la falta de buscar sólo grandes innovaciones radicales y miremos también el desarrollo dentro de los límites de la técnica tradicional. Hubo menos —mucho menos— si evitamos la falta contraria, y miramos no sólo el aspecto de un invento, sino también el alcance de su empleo. La elaboración de la comida ofrece

Publicado por primera vez en *Economic History Review*, 2.ª serie, 18 (1965), pp. 29-45, y reimpreso con el permiso de los editores.

una ilustración clara. En los dos siglos que van de 150 a. de C. a 50 d. de C. (en números redondos) se produjeron progresos continuos en las prensas de vino y aceite usadas en los latifundios romanos. No me refiero a la prensa de tornillo, sino a adelantos como el refinamiento de la forma de las muelas de molino y sus núcleos, gracias a lo cual los artesanos hacían las prensas más eficaces y más manejables.[1] En algún sitio, hacia esta misma época, se inventó el molino de agua, que hay que clasificar como invento crucial, pues permitió la substitución de la energía muscular, humana o animal, por la energía del agua. Pero, a lo largo de los tres siglos siguientes, su uso fue tan esporádico que el resultado total fue muy escaso.[2]

En agricultura, hubo una acumulación de conocimiento empírico acerca de plantas y fertilizantes. Pero no había cría selectiva (de plantas o animales), tampoco cambio notable en herramientas o técnica, tanto si se trataba de arar el suelo o sacar provecho de él, cosechar o irrigar. Hubo repetidos cambios en el empleo de las tierras, por supuesto, pero eran respuestas a condiciones políticas o a modas de consumo cambiantes (especialmente, la insistencia en que la categoría social se medía con la blancura del pan de uno) o presiones económicas rudimentarias. Nunca se logró, en cualquier medida significativa, ni la productividad creciente ni el racionalismo económico (en el sentido de Max Weber), hasta donde podemos hablar. Alguien en la Galia inventó una segadora mecánica primitiva, movida por bueyes, que se usó en los latifundios de las zonas septentrionales de esta provincia, pero ni los terratenientes de otros lugares del imperio sintieron la necesidad de imitarlo ni movió a nadie a buscar recursos que ahorraran trabajo en otras ramas de la agricultura.[3] Por el contrario, una traducción inglesa del escritor latino del siglo IV, Paladio, que dio una breve descripción del ingenio galo, fue el estímulo directo para la invención de la «podadera de Ridley», que tuvo una carrera útil y provechosa en Australia durante cuarenta o cincuenta años (al menos, hasta 1885).[4]

En la minería, la cabida para inventos fue, en cierto sentido, muy escasa. Las pocas herramientas que se necesitaban ya estaban perfeccionadas mucho antes que los griegos, y no se pudo progresar demasiado hasta el descubrimiento de los explosivos. Donde sí había mucho que hacer, sin embargo, era en las áreas de prospección, maquinaria y refinado, y el mundo antiguo alcanzó sus máximos éxitos muy pronto, en las minas de plata atenienses de los siglos V y IV

a. de C. Las galerías, ventilación e iluminación en estas minas, el lavado, trituración y fundición en los molinos y hornos cercanos, y la utilización de derivados, todo ello fue tan competente y eficaz como lo que se habría de encontrar en los próximos mil años, y mejor que la mayoría.[5] La geología de la zona del Laurio ahorró a los atenienses el desafío más serio, el drenaje. Otros lugares tuvieron menos suerte, especialmente en las provincias del oeste y norte del imperio romano, y de nuevo se produjo allí una falta de inventos efectivos. «El costo y la ineficacia de la maquinaria de drenaje antigua dificultaron la explotación de las minas por debajo del nivel de las aguas subterráneas».[6] Aparte del llamado tornillo de Arquímedes, del que hay sólo muestras dispersas, se tenía más confianza en achicar a mano o con una noria manejada por un pedal de pie. No está atestiguado un recurso tan simple, técnicamente, como una bomba hidráulica, impulsada por un animal.

La total artesanía del trabajo en las minas atenienses exige un comentario porque introduce una diferenciación necesaria en la discusión. Había una precisión, una perfección de medidas, y por tanto una calidad estética, en las paredes y escalones de las galerías —por dar sólo dos ejemplos— que nunca fueron igualadas en la antigüedad. Para hallar paralelos no hay que volverse a otras minas, sino a los templos y edificios públicos contemporáneos de Atenas. La calidad es psicológica, por así decir, no técnica. Los artesanos de la Atenas de los siglos v y iv, tanto libres como esclavos, tenían una tradición de artesanía que se impuso incluso en los sitios más «inverosímiles», como las galerías de las minas de plata. Pero no hay que confundir este factor con el progreso técnico. Ni tampoco el creciente dominio de los materiales, consecuencia inevitable del orgullo y el virtuosismo.

No subestimo la trascendencia de estas cualidades, o la calidad de los productos creados por ellos. Pero dentro de límites bastante amplios, límites que ya habían alcanzado las civilizaciones pre-griegas del mediterráneo oriental, tales consideraciones de calidad son irrelevantes en el análisis del crecimiento técnico y económico. La belleza incomparable de las monedas griegas, después de todo, no contribuyó para nada a su función como moneda (excepto para los coleccionistas modernos, naturalmente, que transfieren la cuestión a una esfera del discurso totalmente distinta).

La alfarería pintada es el mejor ejemplo, que además toma una significación especial por el hecho de que es la única industria antigua cuya historia podemos escribir (o podremos escribir algún día). La rueda del alfarero es un invento muy antiguo, y el mundo egeo de la Edad del Bronce ya lo conocía todo sobre las propiedades de las arcillas, cómo modelar muchas formas gratas, cómo colorear, cocer y producir brillo. La perfección que consiguieron los griegos en este arte es evidente en los museos de todo el mundo. Con todo, estos avances se realizaron, todos ellos, sin ninguna innovación técnica gracias a su gran maestría en procesos y materiales ya conocidos, y, por encima de todo, gracias a su gran sentido artístico. Luego, en el curso del siglo iv a. de C., el gusto por la alfarería delicadamente pintada desapareció, casi bruscamente, y a la vez se produjo un fuerte descenso de la calidad. Pero la gente siguió necesitando pucheros, y los griegos y romanos ricos siguieron pidiendo pucheros mejores, con alguna decoración. El moldeado sucedió a la pintura y, como consecuencia, se introdujo una técnica nueva en la industria, la única en su historia a lo largo de la antigüedad clásica. Es decir, la técnica, usada durante largo tiempo, de vaciar en un molde, fue adaptada del metal a la arcilla para producir artículos en el estilo nuevo. Los expertos parecen estar de acuerdo en que los resultados no supusieron ningún cambio importante ni en la velocidad ni en el costo de producción. Se halló una moda nueva trasladando una técnica vieja. Los griegos del siglo iv no eran hombres de Neandertal y no necesitamos aclamar este paso en especial, como si fuera un logro brillante.

Es cierto que existe el peligro, prosiguiendo con esta línea de argumentación, de caer en la trampa de suponer que ciertos valores son siempre y necesariamente de la mayor importancia. La idea de que la eficacia, la productividad creciente, el racionalismo económico y el crecimiento son buenos *per se* es muy reciente en el pensamiento humano (aunque parece que ha arraigado de un modo extraordinario en cuanto empezó a estar vigente). Podríamos considerar el Pont du Gard un modo fantásticamente caro de llevar agua potable a una ciudad no muy importante del sur de la Galia; los romanos de la Galia ponían en una mayor escala de valores el agua potable y la demostración de poder que los costos. Era un punto de vista racional, también, aunque no puede considerarse, en modo alguno, racionalismo económico.

Supuesto lo anterior, el mundo antiguo nos presenta aún una

gran cuestión, que se nos impone con dos hechos por lo menos. El primero es que el mundo antiguo era muy inequívoco acerca de la riqueza. La riqueza era una buena cosa, una condición necesaria para la buena vida, y eso era todo lo que tenía que ser. No existía la tontería de considerar la riqueza como una carga, ni sentimientos culpables en el subconsciente, ni restituciones de usurero en el lecho de muerte. El otro hecho, que ya he mencionado, es que, hablando intelectualmente (o científicamente), existía una base para un avance técnico en la producción mayor que lo que se hacía normalmente. ¿Por qué, pues, no progresó netamente la productividad, si parece que existían el interés, el conocimiento y la energía intelectual necesarios? La pregunta no se puede desechar simplemente apuntando otros valores, no, por lo menos, cuando uno de ellos era un deseo muy poderoso de riqueza y consumo a gran escala.

Pero, en primer lugar, ¿sabemos en realidad que la productividad no progresó? ¿Sabemos algo, siquiera, de la productividad? En el sentido de la expresión cuantitativa la respuesta ha de ser que no. El obstáculo crónico del historiador de economía antigua es la falta de números. Incluso las estadísticas de población, razonablemente fidedignas, son tan escasas que la cuestión básica del crecimiento o descenso de la población, en un lugar dado, dentro de un período de tiempo determinado, nunca puede ser solucionada realmente con alguna seguridad. Pero hay alguna cifra de población; ninguna de producción. Los escritores antiguos nunca pensaron en el asunto y no se puede esperar que la arqueología llene este hueco de forma adecuada. Por ello, nos vemos abocados a enfoques indirectos, a indicios más que a índices, a argumentos sacados de la actitud, la suposición y el silencio, todo ello, por supuesto, métodos espinosos e incluso suspectos. Con todo, al final, estoy convencido de que he captado correctamente la cuestión.

Será conveniente comenzar por el lado intelectual, y de nuevo empiezo con un lugar común: el mundo antiguo estuvo caracterizado por un divorcio claro, casi total, entre ciencia y práctica. El objetivo de la ciencia antigua, se ha dicho, era conocer, no hacer; comprender la naturaleza, no domesticarla. La frase es cierta, por mucho que sea un lugar común, y los intentos de ponerla en duda, que parecen estar bastante de moda en este momento, están equivocados, en mi opinión, y seguro que fallarán. El veredicto de Aristóteles se mantiene firme. Al final de la primera sección de su *Política* (1258 b

33 ss.) escribió lo que sigue (en traducción de Barker; para nuestra traducción, cf. nota 12, cap. 5. *N. de la t.*):

> De cada una de estas formas de crematística hemos hablado ahora en general; el estudio minucioso de sus partes tendría sin duda utilidad práctica, pero sería de mal gusto detenernos en él mucho tiempo ... Puesto que varios autores han escrito sobre todo esto ... el que esté interesado en ello puede referirse a sus obras.[7]

Aristóteles fue el mayor erudito de la antigüedad, un investigador incansable, y el fundador de un buen número de disciplinas nuevas en ciencia y filosofía. Su curiosidad era ilimitada, pero «el buen gusto», una categoría moral, se interponía para considerar inaceptable el conocimiento en sus aplicaciones prácticas, excepto cuando la aplicación era ética o política.

La mecánica fue una de las ciencias nuevas, sistematizada por primera vez, por Aristóteles y su escuela. En un pequeño tratado sobre el tema, escrito por un discípulo desconocido, los principios de la palanca, la rueda, la balanza y la cuña son explicados con ilustraciones de muy pocos instrumentos, significativamente. La lista *completa* es ésta: honda, torno, polea, pinzas de dentista, cascanueces, y balancín giratorio sobre un pozo. La deducción es ineludible, al menos para mí: el autor deliberadamente evitó cualquier referencia a instrumentos y máquinas usados en los procesos industriales, y cuando no pudo evitarlo totalmente —en los casos del torno y la polea— hizo unas referencias lo más abstractas posible. Hay aquí un contraste interesante con los filósofos jónicos primitivos. Eran pensadores altamente especulativos y su interés radicaba en la cosmogonía, tema mucho más remoto que la mecánica. Con todo, no vacilaban en sacar analogías e indicaciones de la rueda de alfarero, del batán, de los fuelles del herrero, y otros objetos de la artesanía y de la industria.[8] Los pitagóricos, también, pese a todo su misticismo, llevaron su interés en oleadas e impulsos rítmicos a consecuencias muy prácticas y técnicamente importantes.[9] Pero luego se produjo un cambio, y se puede trazar el divorcio entre la ciencia y la filosofía por una parte, y los procesos productivos por otra, con una línea continua hasta el fin de la antigüedad.

El siglo y medio después de Aristóteles marcó el apogeo de los logros científicos antiguos, y el hombre que descolló entre todos

los demás fue Arquímedes, el científico mayor y con más inventiva del mundo antiguo. Y Arquímedes fue muy elogiado por negarse a contaminar su ciencia. Como expresó Plutarco (*Marcelo*, XVII, 3-4),

> tuvo un espíritu tan grande, un alma tan profunda, y tal riqueza de teorías que le dieron fama y reputación por su especie de sagacidad divina, más que humana, que no deseó dejar tras de sí ningún tratado sobre estas materias, sino que, considerando las ocupaciones mecánicas y todo el arte que satisface las necesidades como innobles y vulgares, dirigió su ambición exclusivamente a los estudios cuya belleza y sutileza son puras por necesidad.

Los inventos prácticos de Arquímedes, me apresuro a añadir, eran militares y fueron sólo consecuencia del estímulo extraordinario e irresistible del asedio de su ciudad natal, Siracusa, por los romanos. A los antiguos les apasionaba informar de inventos e inventores. Este interés se remonta a la época en que se crearon los mitos: Prometeo es el ejemplo primero. Más tarde se sistematizó muchísimo y surgió una literatura considerable sobre el tema, llevada a su culminación —como en muchos otros campos— por los peripatéticos. Aún se puede leer un buen ejemplo en el séptimo libro de la *Historia Natural* de Plinio. «Inventos» hay que entenderlo del modo más amplio posible, pues la categoría incluía leyes, costumbres, creencias éticas, artes y oficios, así como también artefactos y procesos.[10] El punto crucial para nosotros es que, mientras en los otros campos son de regla los nombres individuales, en las artes industriales son muy escasos: normalmente sólo se registran los lugares de los inventos, y a veces ni siquiera éstos. Escribiendo sobre la prensa de tornillo para la uva, Plinio (XVIII, 317) fue tan preciso que fechó su invención (la llamó «prensa griega») «entre los últimos cien años», y otro adelanto posterior más importante, con mayor precisión, en los últimos veintidós años. Pero no conocía el nombre del inventor, aunque sí conocía a los que inventaron la diadema, el escudo, la música, la prosa y el juego de pelota. Por supuesto, no pudo atribuir un invento tan reciente a Cécrope o a Rómulo, pero citó frecuentemente reivindicaciones conflictivas, y es evidente que en sus conocimientos amplios, pero sin sentido crítico, no encontró nada relativo a la prensa de tornillo. Varias ciudades antiguas reclamaban el ser cuna de Homero. Varias ciudades italianas del siglo XVII se pelearon con igual vehemencia (y con la misma falta de base) por el honor del invento de las gafas.[11] Esto es muestra de la diferencia de actitud. En la antigüedad, «sólo la lengua recibía la inspiración de los dioses, nunca las manos».[12] Y aquí nos hemos trasladado de la esfera de la ciencia pura a la del gusto e interés populares entre las clases cultas de la sociedad en general, y a la de un juicio moral implícito. En estos círculos (incluyendo a hombres como el propio Plinio) era donde descansaba la posesión de la propiedad; en otras palabras, en gran medida hubieran resultado los beneficiarios de los adelantos técnicos, si hubiera habido alguno. Diré más sobre ellos más tarde, pero primero hemos de echar una mirada a los técnicos.

Ante todo, ¿qué hay de los escritores que Aristóteles rechazó, pero que gracias a ellos, como él mismo aceptaba, se podía aprender todo sobre las artes prácticas? Tenía en mente a los agrónomos, pero más que tratar de ellos, prefiero pasar en seguida al más crítico y más avanzado de todos los campos, y estudiar a Vitrubio. Era a la vez un especialista experto y un gran aficionado a la lectura. En su *De la Arquitectura*, escrito probablemente durante el reinado de Augusto y considerado como un manual completo sobre el tema, Vitrubio aprovechó su propia experiencia y la del importante cuerpo de escritos helenísticos, y explicó los principios científicos lo mismo que los mejores ejercicios. En su obra tenemos el mejor ejemplo disponible de la antigüedad, del conocimiento y pensamiento de un hombre que era un hacedor, no sólo un conocedor, y además, que era un ingeniero de primera clase, lo mismo que un arquitecto. Por tanto, se ocupó de los siguientes asuntos: arquitectura en general y los requisitos de un arquitecto, urbanismo, materiales de construcción, templos, edificios civiles, edificios domésticos, pavimentos y enlucido decorativo, suministro de agua, geometría, mensuración, astronomía y astrología, y finalmente, «máquinas» y aparatos de asedio.

Vitrubio fue un escritor prolijo. Tenía muchísimo que decir, por ejemplo, sobre la ética de su profesión, especialmente en los largos prefacios de cada uno de los diez libros. El último, que versa sobre máquinas, empieza con un discurso sobre el descuido de los arquitectos, rasgo que se podría remediar fácilmente con la adopción universal de una ley de Éfeso, que hacía responsable directo al arquitecto de todos los costos que superaban el veinticinco por cien del presupuesto original. Es muy significativo, por tanto, que en toda

la obra se encuentre sólo un pasaje que tiene en cuenta el logro de una mayor economía de esfuerzo o una mayor productividad. Vitrubio recomienda (V, 10, 1) que en los baños públicos la sala de agua caliente para hombres se instale junto a la de las mujeres, para que se pueda nutrir de la misma fuente de calor. Hay que reconocer que no es un ejemplo muy impresionante. Por el contrario, la descripción del molino de agua para moler el trigo es sorprendentemente breve, sólo un párrafo corto (X, 5, 2), y está completamente desprovista de comentarios, tanto que sólo el lector dispuesto a hacerlo podrá sacar las conclusiones del esfuerzo y productividad. Vitrubio no apunta ningún indicio en esa dirección. En resumen, es correcto decir que para Vitrubio la sola finalidad del progreso técnico (aparte de consideraciones estéticas) es el logro de operaciones que de otro modo serían imposibles, o posibles sólo mediante un esfuerzo excesivo. Puesto que, escribe, los telones del escenario y otros dispositivos teatrales no se pueden manejar sin máquinas, pensé que sería deseable completar mi libro con un tratado sobre máquinas. Define una máquina (X, 10, 1) como «un sistema material continuo, especialmente adecuado para mover pesos», y trata, bajo este encabezamiento, de cosas tan dispares como la escalera de sitio, la polea múltiple y el torno, el vagón y el fuelle, al lado del molino de agua y la catapulta.

Esparcidos en los prefacios hay varios relatos sacados de la historia de los inventos. Invariablemente, la circunstancia, y por tanto la explicación es accidental (como en el descubrimiento de las canteras de mármol de Éfeso, cuando dos carneros peleando rompieron una parte de la ladera) o frívola (como en el descubrimiento de Arquímedes del principio de gravedad, en respuesta a una petición sobre el modo de desenmascarar a un platero deshonesto). Ni por el pasado ni para el presente o de cara al futuro, pensó Vitrubio en la tecnología como algo que podía progresar gracias a un esfuerzo constante y sistemático. Su punto de vista era totalmente utilitario. Todo lo contrario de Aristóteles, trataba sólo temas prácticos y remitía al lector que deseaba preocuparse por «cosas que no sirven para nada útil sino sólo para nuestro deleite» (los autómatas de Ctesibio) a la literatura existente (X, 7, 5). Con todo, sobre el asunto que nos interesa, Vitrubio y Aristóteles estaban de acuerdo. En esencia, también lo estaban todos los demás escritores, y esta unanimidad es lo que justifica el argumento de silencio.

He estudiado las actitudes tan detenidamente no sólo por la necesidad de buscar ahí indicios, sino también porque las actitudes son la clave del bloqueo. Obviamente había límites materiales u obstáculos también para el progreso técnico. Ctesibio intentó hacer una catapulta de torsión con muelles metálicos y también fabricó una catapulta de aire comprimido, pero tuvo que dejarlos porque eran un mal oficio.[13] Un conocimiento metalúrgico inadecuado y la carencia de herramientas de precisión anularon la eficacia de estos inventos. Puede ser, tomando otro caso, que la tardanza en usar la prensa de tornillo se debiera a que era ineficaz mientras no se inventara una cortadora de tornillo adecuada. Pero, ¿qué condiciones materiales detuvieron a unos hombres que fueron capaces de hacer veletas muy complicadas, de llegar a la idea del molino de viento? ¿O de acoplar la palanca y la rueda para hacer una carretilla?

Por encima de todo, ¿qué pasó con el molino de agua? En potencia fue una revolución técnica en sí mismo: «era capaz», escribe Forbes, «de producir más energía concentrada que ninguna otra fuente de energía de la antigüedad».[14] Se usaba para un proceso, la molienda del trigo, que tuvo una serie de adelantos técnicos, proceso de inmensa importancia para la sociedad, que preocupó inmediatamente al estado romano, en particular. Todos los argumentos «racionales» suponen una adopción rápida y amplia; con todo, el hecho es que, aunque fue inventado en el siglo I a. de C., se sabe que no se empezó a usar mucho hasta el siglo III d. de C., y que su uso se generalizó en el V y VI. También es un hecho que carecemos de pruebas en absoluto de su aplicación a otras industrias, hasta el final mismo del siglo IV, y entonces sólo una referencia solitaria y posiblemente sospechosa (Ausonio, *Mosella*, 362-364) de una máquina de cortar mármol cerca de Tréveris.[15]

Una «defensa» usual —escojo deliberadamente la palabra porque simboliza un falso enfoque frecuente de todo el problema— es que la falta de corrientes rápidas de agua impedía el uso del molino de agua. No tiene ninguna defensa. Entre otros muchos argumentos en contra, baste señalar que algunos de los molinos mejor conocidos recibían energía de acueductos, cuyo número era abundante en el imperio romano. Incluso Atenas tuvo un molino semejante en el siglo IV d. de C., y Atenas figura entre las últimas ciudades del mundo en tener agua corriente. Pero la ciudad de Roma no tuvo

ninguno, o casi ninguno, hasta finales del siglo IV. En el año 39 ó 40, el emperador Calígula provocó una escasez de pan en la capital, al ordenar que los animales de los molinos transportaran su botín galo.[16] Por entonces, sin duda alguna, los molinos de agua no sólo eran conocidos, sino que funcionaban eficazmente. La *Antología Griega* contiene un breve poema, escrito medio siglo aproximadamente antes de Calígula, que celebra el nuevo invento con estas palabras:

Oh, detened vuestras ocupadas manos, muchachas que
 moléis en el molino;
que el gallo que anuncia el amanecer no interrumpa
 vuestro sueño.
Las ninfas fluviales han recibido la orden, por deseo de
 Deméter.
de hacer vuestro trabajo; y sobre la rueda más alta brincan
y hacen girar los radios del eje, sobre cuya espiral gira
luego el peso de la rueda de molino cóncava de Nísiro.
Una edad de oro ha vuelto; por estar libres de trabajo
aprendemos a gozar de los frutos ganados a la madre tierra.[17]

No podemos pretender nada más de un poeta griego, pero, ¿es una total fantasía que sin darse cuenta haya puesto el dedo en el punto esencial? Liberar a las muchachas esclavas de su trabajo (o a los animales, si se quiere ser más preciso que el poeta) no era un estímulo bastante poderoso.

También hay que descartar el argumento de que la falta de capital era una consideración decisiva. Durante el siglo siguiente a la conquista de Egipto por Alejandro Magno, los Ptolomeos llevaron a cabo una transformación impresionante, en beneficio exclusivo de las rentas reales. Reclamaron gran cantidad de tierras, modernizaron y extendieron el complejo sistema de irrigación, recolectaron nuevas cosechas y mejores especies, introdujeron el hierro en una escala que Rostovtzeff dijo que era «casi equivalente a una revolución»,[18] e hicieron cambios administrativos y directivos. Pero todo lo que llevaron a cabo —y estuvieron dispuestos a gastar grandes recursos— lo hicieron usando los instrumentos y procesos del mundo griego del cual procedían. Sólo el *sakiyeh* para sacar agua y la bomba de tornillo eran innovaciones genuinas, y su uso fue severamente restringido.

Lo que da importancia a este cuadro es el hecho de que, simultáneamente, los Ptolomeos fundaron y mantuvieron el Museo de Alejandría, que durante dos siglos fue el centro occidental más importante de investigación e inventos científicos. Allí, Ctesibio, el mayor inventor de la antigüedad, se ocupaba de tecnología militar, cuando no ejercitaba su ingenio en juguetes mecánicos. Pero nada permite suponer que su habilidad mecánica se dirigiera a la agricultura o a la elaboración alimenticia o a la manufactura. Desde los comienzos la Sociedad Real, pese a su patrocinio aristocrático, se asignó problemas de utilidad práctica, en muchos campos. Pero no así el Museo de Alejandría. ¿Por qué no? ¿Por qué ni los Ptolomeos ni los tiranos sicilianos ni los emperadores romanos no obligaron sistemáticamente (o incluso de modo intermitente) a sus ingenieros a dedicarse a la investigación para alta productividad, al menos en los sectores de la economía que producían ingresos reales? Cualquiera que sea la respuesta, no era falta de capital (o de autoridad). Fondos, mano de obra y habilidades técnicas estaban disponibles (y eran gastados) en cantidades grandes, y cada vez más crecientes, para caminos, edificios públicos, suministro de agua, drenaje y otras comodidades, pero no para producción. Por supuesto, el esfuerzo por incrementar la productividad pudo haber resultado infructuoso, pero ni siquiera fue nunca intentado. Conozco una sola excepción: en las fábricas de Pérgamo se hizo factible el pergamino y se produjo en grandes cantidades. Esta excepción no prueba, sin duda, la regla, pero al menos demuestra que enfocamos correctamente la cuestión.

El capital privado, ciertamente, quizá no habría estado dispuesto para la promoción y utilización de muchas de las posibles innovaciones técnicas. Había bastantes individuos que poseían recursos, pero no entre los que tuvieran interés por la producción (excepto la agrícola). En la industria y el comercio, cualquier punto que se estudie, siempre nos da el mismo resultado, negativo: no poder tomar medidas para superar los límites de los recursos efectivos individuales. No había instrumentos de crédito apropiados —ni papel negociable, ni asentamientos contables ni pagos a crédito. La búsqueda desesperada de los «modernizantes», entre los historiadores de la economía antigua, de algo que puedan presentar contra, digamos, Toulouse o Lübeck, en el siglo XV, es prueba suficiente. Salvo algunos textos sueltos y dudosos aquí y allá, lo más que pueden mostrar es el sistema de pago por giro bancario para los pagos de

trigo en el Egipto helenístico. Había mucho préstamo de dinero, pero se concentraba en pequeños préstamos de usureros a campesinos o consumidores, o a grandes empréstitos para permitir a hombres de las clases superiores hacer frente a gastos políticos o de otro tipo. Sólo el préstamo a la gruesa era productivo en algún sentido, e invariablemente tenía restricción de cantidades y tasas de interés propias de un usurero, más una medida de seguro que cubría los altos riesgos del tráfico marítimo, que un instrumento propio de crédito. De modo semejante, en el campo de la organización de los negocios: no existían asociaciones o corporaciones a largo plazo, ni corredores o agentes, ni gremios —de nuevo, con alguna excepción ocasional y poco importante. En resumen, faltaban los recursos de organización y operación para la movilización de los recursos de capitales privados.[19] La única excepción pone de relieve todos estos puntos negativos: los griegos iniciaron y los romanos llevaron a un alto grado las asociaciones de arrendadores de impuestos públicos (*publicani*). Con todo, esta simple idea no fue transferida a otras actividades económicas. La división del trabajo requiere estudio especial con respecto a esto. Hay un pasaje en la *Ciropedia* de Jenofonte (de mediados del siglo IV a. de C.) que los escritores modernos citan con tanta frecuencia y tanta solemnidad que he de darlo completo. El contexto es la superioridad de las comidas servidas en el palacio persa, con su plantilla de cocineros especialistas. Como Jenofonte explica (VII, 2, 5):

> Y que éste sea el caso no es de extrañar. Pues así como los oficios diversos están más desarrollados en las ciudades grandes, así también la comida de palacio está preparada de un modo superior. En las ciudades pequeñas los mismos hombres hacen camas, puertas, arados y mesas, y a menudo incluso construyen las casas, y aún están agradecidos si pueden encontrar bastante trabajo para mantenerse. Y es imposible para un hombre que tiene muchos oficios, hacerlos todos bien. En las grandes ciudades, sin embargo, como muchos necesitan de cada cosa, un solo oficio basta para alimentar a un hombre, y a veces incluso una simple parte del oficio: por ejemplo, un hombre fabrica zapatos para hombres, otro para mujeres; hay lugares en los que un hombre gana su vida, simplemente cosiendo el cuero, otro cortándolo, el otro cosiendo la pala, mientras que otro no hace más que juntar las piezas. Necesariamente, el que se dedica a una tarea muy especializada, la hará mejor.

Es un texto importante, y volveré sobre él. Pero no ha de provocar agitación sobre el tema de la división del trabajo. En primer lugar, Jenofonte se interesa claramente por la especialización de los oficios más que por la división del trabajo. En segundo lugar, las virtudes de ambas cosas, en su mente, son la mejora de la calidad, no el aumento de la productividad. Y en general, el «análisis» completo pertenece a ese corpus de afirmaciones «económicas» rudimentarias esparcidas entre los escritores antiguos que Schumpeter puso en su sitio cuando escribió:

> Los eruditos clásicos así como los economistas ... son propensos a caer en el error de aclarar como un descubrimiento todo lo que supone un desarrollo posterior, y olvidar que, en economía como en otras partes, la mayoría de afirmaciones de hechos fundamentales adquieren importancia sólo gracias a las superestructuras hechas para servirles de base, y son lugares comunes en ausencia de tales superestructuras.[20]

Efectivamente, no es impensable que, como ha aducido un erudito, la insistencia de Jenofonte sobre la calidad «estaba condicionada por las exigencias de su comparación. El capitalista auténtico ... habría probablemente también tenido en cuenta el incremento en cantidad».[21] No es impensable, pero el hecho es que nadie ha descubierto todavía una frase en algún escritor griego o romano que indique tal cálculo. De la división del trabajo no se habla a menudo, pero, cuando se hace, el interés reside exclusivamente en la artesanía, en la calidad.[22] Además, todo lo que conocemos sobre la producción antigua habla en contra de una frecuente división del trabajo, o incluso de la especialización a gran escala. Basta, creo, con apuntar primero el predominio del *autourgos*, el hombre que trabaja para y por sí mismo, o del establecimiento pequeño, con cuatro, cinco o seis hombres a lo largo de toda la historia antigua; en segundo lugar, las numerosas pruebas de los informes de obras públicas registrados en las inscripciones, con su increíble fragmentación de las operaciones, que revelan la pobreza de los recursos de los empresarios y el bajo nivel de especialización por parte de la mayoría de los trabajadores. Es no sólo el análisis introductorio de *La riqueza de las naciones* lo que todavía está lejos, en un futuro de mil quinientos o dos mil años, sino la propia fábrica de alfileres.

Richard Baxter dijo: «Si Dios te muestra un camino en el que

legalmente puedes ganar más que en otro (sin daño para tu alma o para tu prójimo), si lo rechazas y eliges el camino de la ganancia menor, cruzas uno de los extremos de tu llamada, y rehúsas ser servidor de Dios». Aristóteles se habría horrorizado ante esto, aunque admitía (*Política* 1256 b 38 ss) que había hombres que pensaban que la riqueza era ilimitada. El viejo Catón, por otra parte, se habría frotado las manos de alegría, añadiendo una sonrisa irónica ante el paréntesis, «sin daño para tu alma o para tu prójimo». Pero él, también, se habría separado rápidamente de Baxter, cuando llegaba a una expresión como, «Dios te ha ordenado un modo u otro de trabajar por el pan de cada día».[23] Esto no era ni el camino hacia la riqueza ni su finalidad. Los dioses de Catón le mostraban muchos modos de conseguir más; pero eran todos políticos y parasitarios, los de la conquista, el botín y la usura; el trabajo no era uno de ellos, ni siquiera el trabajo del empresario.

Al ser imposible agrupar el todo de la sociedad antigua en una generalización, sería muy equivocado decir que desde el mundo homérico hasta Justiniano la gran riqueza era una riqueza en tierras, que la nueva riqueza procedía de la guerra y la política (incluyendo derivados, como el arrendamiento de impuestos públicos), no de las empresas, y que todo lo que estaba preparado para inversiones hallaba su camino en las tierras muy rápidamente. No existió ningún tiempo, por lo que conozco, en que los grandes terratenientes de la antigüedad no prosperaran como clase. La crisis agraria fue crónica entre los humildes, pero incluso en los peores días del siglo III o del V, los magnates sacaron buenas rentas y beneficios de sus propiedades.[24] En la mayoría de períodos eran absentistas, moradores urbanos, que dejaban el manejo y explotación de sus fincas a los arrendatarios o esclavos o esclavos administradores. En todo caso su psicología era la de un rentista, y por tanto ni sus circunstancias materiales ni su actitud eran favorables a la innovación. No eran tan estúpidos ni tan aferrados a la tradición como para abandonar la producción de grano por el cultivo del aceite y del vino o la ganadería, si las circunstancias les apremiaban, o como para no distinguir (a veces) una inversión en tierras mejor que otra. Pero esencialmente sus energías iban encaminadas a gastar su riqueza, no a hacerla, y la gastaban en política o en buena vida. A este respecto Catón representaba un punto de vista minoritario, el de la legislación suntuaria que repetidamente surgió en la antigüedad —los intentos de impedir que la aristocracia gastase llamativamente sus recursos, lo que resultó siempre un fracaso precisamente porque, cualquiera que fuese la suerte de un individuo cualquiera, la clase tenía unos ingresos continuos que ni siquiera podía rebasar el Trimalción de Petronio.

Catón odiaba gastar dinero en sus granjas, y su *De Agricultura* está llena de consejos minuciosos sobre esto, consejos que se pueden resumir en dos encabezamientos. Primero, no malgastar el tiempo o el equipo de trabajo; adquiere exactamente lo que te haga falta, ni más ni menos, y piensa en el modo de mantenerlos ocupados todo el tiempo. En segundo lugar, vende, no compres; produce y fabrica en tu finca todo lo que pueda hacer frente a tus necesidades de consumo. Todo esto es el chocolate del loro; no es racionalismo económico. Su consejo, citando de nuevo a Schumpeter, «de que el terrateniente debería vender sus esclavos cuando envejecían, antes de que no valieran para nada y que tendría que mostrarse un amo lo más severo posible al inspeccionar su hacienda, es sin duda muy revelador en muchos aspectos, pero no incluye un análisis económico».[25] En sentido literal, Catón era incapaz de determinar qué explotación era provechosa, y cuál no, y las ventajas relativas de una frente a otra.[26] Los cálculos que ofrece son casi siempre ininteligibles, y además está su célebre omisión, el no considerar las distancias de los centros de consumo. Otros escritores posteriores —Varrón y Columela— le corrigieron en este punto específico, cosa de sentido común, pero ellos también, si se me permite usar una expresión muy pasada de moda, carecían de mente capitalista.

Se me puede objetar que me he fijado en el lugar equivocado, en los magnates terratenientes. Lo acepto, aunque no puedo dejar de señalar que los dos siglos cubiertos por Catón, Varrón y Columela fueron los más fértiles en inventos de maquinaria agrícola —la segadora gala, la prensa de tornillo y el molino de agua— y que los tres manuales parecen ignorar totalmente lo que ocurría en este campo. Y luego añado que no hay otro lugar en el que mirar. Había, por supuesto, fletadores prósperos en centros como Cádiz, Alejandría y Ostia, que amasaron fortunas considerables, pese a su organización empresarial muy primitiva.[27] Hubo hombres que hicieron grandes inversiones en la minería y la industria; pero cuando los estudiamos más de cerca —hombres como el general ateniense Nicias o los italianos que explotaron las minas españolas después de que

Roma conquistara la península—, resulta que las más de las veces, también, eran rentistas que obtenían sus rentas de los esclavos y campesinos arrendados en los campos. Y eran una minoría muy pequeña, sin influencia en la forma o dirección de la economía. El subrayado está no en la «minoría» —los principios suelen ser pequeños—, sino en la falta de influencia. Incluso en el imperio romano la contribución cuantitativa de los comerciantes y fabricantes era pequeña, su posición social humilde, su futuro sin interés.[27]

Hay una historia, repetida por muchos escritores romanos, de un hombre —curiosamente sin nombre— que inventó un cristal irrompible y lo presentó a Tiberio esperando una gran recompensa. El emperador preguntó al inventor si había alguien más que compartiera su secreto, y se le aseguró que no había nadie más; tras lo cual lo hizo decapitar inmediatamente, para que su oro no quedara reducido al valor del lodo. No opino sobre la veracidad de esta historia, y es sólo una historia. Pero no deja de ser interesante que ni el viejo Plinio ni Petronio ni el historiador Dión Casio se sorprendieran por el hecho de que el inventor se dirigiera al emperador en busca de una recompensa, en vez de dirigirse a un inversor en busca de capital con el que sacar provecho de su invento.[28] No dudo que hubiera podido encontrar el capital, pero los escritores antiguos, cuando pensaban en ese tema, sólo veían la amenaza de una producción excesiva. El nivel extremadamente bajo de demanda y su poca flexibilidad: éste es el tema principal del pasaje de la *Ciropedia* que ya he citado. En las ciudades pequeñas hay tan poca demanda que un hombre ha de ocuparse de todo, e incluso apenas puede ganarse la vida. En las grandes ciudades, sin embargo, hay más gente, y por tanto más demanda. Pero incluso en las ciudades grandes, Jenofonte nos lo dice en otro lugar, la demanda no será muy apremiante. Hacia 350 antes de Cristo presentó un panfleto, *Medios* se llama normalmente en inglés [*Rentas*, en español (*N. de la T.*)], en el que propuso que el propio estado ateniense se convirtiera en rentista, invirtiendo en el alquiler de esclavos a personas particulares que tomaran concesiones en las minas de plata. Su esquema preveía tal incremento en la minería, que cada ciudadano podría sacar su manutención completa del arriendo de los esclavos, propiedad del estado. Sus razonamientos eran cuidadosos, saliendo al paso de posibles objeciones, como la siguiente (IV, 4, 6):

> De todas las actividades que conozco, ésta [la extracción de la plata] es la única cuya expansión no suscita envidias ... Si hubiera más caldereros, por ejemplo, el trabajo de cobre se abarataría y aquéllos tendrían que retirarse. Lo mismo vale para el comercio del hierro ... Pero un incremento en las cantidades de plata ... hace que entre más gente en la industria.

Aquí y en el pasaje de la *Ciropedia*, Jenofonte piensa sólo en la fabricación para el mercado local; de otro modo no valdría la pena señalar sus comentarios. Fundamentalmente tenía razón; son nuestros escritores modernos los que están equivocados, cuando exageran el comercio de exportación antiguo, como hacen a menudo, en proporciones enormes. La exportación —uso el término para referirme al comercio exterior de una ciudad o región, no simplemente en el sentido estrecho de comercio con naciones extranjeras— era significativa económicamente sólo en productos alimenticios básicos (trigo, vino, aceitunas), en esclavos y en artículos de lujo. De esto tenemos muchas pruebas. Y los artículos de lujo, aunque fueran lucrativos para unos pocos mercaderes, eran pequeños e insignificantes en lo que toca a producción. Ni los alfareros de Atenas ni los tejedores de lino de Tarso, por tomar dos ejemplos de distintas épocas, de comercios locales que dominaron el mercado de la exportación durante largos períodos, eran otra cosa que pequeños artesanos, que trabajaban solos o con una pequeña plantilla. Los tejedores de lino, se quejaba Dión Crisóstomo (XXXIV, 21-23), eran hombres respetables, pero demasiado pobres para costear la cuota de quinientas dracmas, que exigían en Tarso para el ejercicio de los derechos de ciudadanía.

Demasiado frecuentemente somos víctimas de la gran maldición de la arqueología, la indestructibilidad de los pucheros. Como observó R. M. Cook, sólo «porque la alfarería persiste, su importancia industrial parece grande». En el siglo v a. de C., Atenas suministró mucha alfarería fina a todo el mundo griego y a los etruscos, y la producción total de un momento cualquiera era el trabajo de unos ciento veinticinco pintores que trabajaban con una cantidad todavía menor de moldeadores y ayudantes. Además, hay pruebas de que «era poco frecuente el contacto regular entre un alfarero y un mercader o un mercado».[29] En el siglo siguiente este comercio murió porque desapareció la demanda, pero la economía ateniense no se vio

afectada sensiblemente ni su prosperidad, más de lo que le había ocurrido a la de Corinto en una época anterior, cuando Atenas la substituyó en el mercado mundial. Unos pocos artesanos se vieron desplazados, la calidad disminuyó fuertemente; eso es todo.

El siglo I del imperio romano ofrece otro tipo de ejemplo. La alfarería fina de esta época era la *terra sigillata*, bastante sencilla, loza roja bien hecha, con decoraciones moldeadas, si las tenía. Al principio del período diversas ciudades italianas, incluyendo Arezzo, monopolizaron la producción (de ahí su nombre, loza aretina). Pero no por mucho tiempo: la paz angústea, la expansión consiguiente de la población y urbanización en las provincias occidentales vieron la difusión de la fabricación de *terra sigillata* a varios centros de la Galia y a lo largo del Rin. Arezzo fue eliminada del mercado y la calidad decayó. Por ésta y una o dos evoluciones semejantes, en la manufactura de las lámparas de terracota, por ejemplo, Rostovtzeff y otros seguidores suyos han construido una gran teoría sobre la descentralización económica, la ruina de la burguesía, el fin del capitalismo naciente, y las semillas de la decadencia del imperio romano.[30] Sin querer ofender a nadie, esta teoría es una parodia anacrónica de la sociedad opulenta. Todo lo que había sucedido era que unos pocos comercios menores habían saturado el mercado, unos cientos de artesanos en el imperio occidental, en unas pocas ciudades, habían sido desplazados por unos cientos en otras pocas ciudades, y nada más. No había burguesía, para empezar, y la sociedad imperial era inconsciente de los desplazamientos y salió ilesa de ellos. No es que todo esto carezca de importancia como indicio. Revela, primero, que la escasa tecnología y las pequeñas cantidades de capital necesarias, la amplia difusión de habilidades artesanales y los costos excesivos del transporte por tierras se combinaron para promover la difusión de manufactura cuando la población se esparció lejos de las costas mediterráneas; y, en segundo lugar, que la producción para el mercado interior y la poca flexibilidad de la demanda eran tan predominantes como creía Jenofonte. En una cuestión más amplia, David Hume vio el cuadro exactamente al escribir: «No recuerdo ningún pasaje de un autor antiguo, en el que el crecimiento de una ciudad se atribuya al establecimiento de una fábrica. El comercio, que se dice que floreció, es, ante todo, el intercambio de los bienes que convenían a los distintos suelos y climas».[31]

Y ahora tengo otra historia acerca de otro emperador romano y otro inventor anónimo. Este hombre acudió ante Vespasiano con un aparato para transportar columnas pesadas al Capitolio a poco costo. El emperador le recompensó bien, pero se negó a usar el invento, diciendo «¿cómo podré alimentar al populacho?».[32] Nunca he podido comprender esa historia; los emperadores alimentaron al populacho en Roma con pan y circo, no con empleos. Pero la sentencia gnómica, citada a menudo, está en acusado contraste con las de Arthur Young —«Todo el mundo, menos un idiota, sabe que las clases bajas han de seguir siendo pobres, o nunca serán trabajadoras»—,[33] y esta diferencia no es difícil de comprender. No había el menor peligro en la antigüedad de que las clases bajas dejaran de ser pobres, y no importaba mucho que algunos de ellos, especialmente los ciudadanos de las capitales, fueran trabajadores o no. No suministraban ni los productos ni los beneficios. Éstos procedían de los campesinos y de la mano de obra servil y su laboriosidad se conseguía por medios que no tenían nada que ver con salarios o tecnología.

Un factor constante a lo largo de toda la historia antigua fue la presencia de un abastecimiento suficientemente abundante de mano de obra servil. En los períodos y regiones centrales, tanto griegos como romanos, eran esclavos personales; en otros tiempos eran clientes, ilotas, esclavos por deudas, *coloni*. Éste es un hecho clave, obviamente, pero sus consecuencias son complejas y a menudo difíciles de encontrar. No ocurre a menudo que uno pueda apuntar a los esclavos y decir, simplemente y con seguridad: «aquí yace la explicación de una tecnología y una economía estáticas». Una relación ocasional en proporción de uno a uno parece probable, como en el transporte de mineral o en el drenaje de agua de las minas. Los aparatos mecánicos se usaban a veces para otras finalidades, pero normalmente el mineral se seguía sacando de las minas en sacos de piel sobre las espaldas de los esclavos y el agua se seguía sacando achicándola a mano, y también lo hacían los esclavos. Por otra parte, fue en las minas españolas (cuya explotación sorprendió incluso a los escritores contemporáneos) donde se empleó el tornillo de Arquímedes.[34] Y fue en los latifundios romanos, con sus célebres *ergastula*, donde se progresó más con la maquinaria agrícola. Cualquiera que fuese el efecto del trabajo servil, en este aspecto no fue el efecto observado en el sur de Estados Unidos, donde los esclavos impedían el progreso con la destrucción de las herramientas delicadas y otras formas de sabotaje. Columela (I, 7, 6-7) suscitó esta cuestión

—por lo que conozco, fue el único escritor antiguo que lo hizo— y, curiosamente, en el contexto del crecimiento del trigo, mientras que instaba al empleo de esclavos para los oficios más especializados, como el del viñedo. El trabajo servil especializado en la antigüedad era tan bueno como cualquiera: esto se ve claro en la alfarería fina, en el trabajo de metal o en los edificios monumentales.

La prueba decisiva llegó con el imperio romano. La faz interna y la inclusión dentro del imperio de muchos primitivos centros de suministro de esclavos redujo el flujo de éstos en el mercado (compensado, aunque no podamos calcular en qué medida, por más cría de esclavos). En el imperio tardío, además, un incremento persistente de las clases parasitarias —ejército, burocracia e Iglesia— provocó cierta escasez de mano de obra. Cuando leemos, por tanto, en la *Historia Natural* de Plinio (XVIII, 300), en la frase siguiente a la descripción de la segadora gala, que «la variedad de métodos empleados depende de la cantidad de cosechas y la escasez de trabajo», la consecuencia debería ser evidente por sí misma. Por desgracia, los hechos contradicen la lógica. La adopción de los molinos de agua realmente parece otra reacción a la escasez de trabajo (o animales), pero hemos visto que la reacción en ambos casos era muy lenta e incompleta. Y por lo demás no había nada.

No es necesario estudiar la historia económica del imperio romano tardío en detalle, para señalar, cosa que nadie pone en duda, que ni la técnica ni la productividad ni el racionalismo económico progresaron en estos siglos últimos de la antigüedad. Pero sí es necesario preguntar una vez más por qué, cuando las circunstancias parecía que exigían progreso en este sentido, las únicas soluciones a los problemas de trabajo y producción eran presiones burocráticas, mayor explotación de los impuestos, y una degradación general de la situación social (o quizá los modelos) de los elementos libres de la población productiva. Las respuestas, señalo, son las que indiqué antes. El trabajo servil y otras formas de trabajo subordinado eran muy útiles. Los cambios ocurridos durante el imperio romano en la situación social de los ricos fueron políticos, no económicos, y por eso no fueron un estímulo importante para alterar los arreglos productivos. Al final, fue el colapso militar y político del imperio lo que obligó a la aristocracia occidental a regresar a sus fincas y a los comienzos del sistema señorial.

Los intereses del estado eran otro asunto; desde el siglo II en adelante, los emperadores se tuvieron que enfrentar con dificultades y crisis continuas en los suministros e ingresos. Tuvieron buenas razones para tener más en cuenta la producción. Que, en vez de eso, tuvieran más en cuenta la reglamentación estricta, una mayor porción de la vieja tarta, me parece muy comprensible en términos de actitudes, de procesos mentales. Ni siquiera ese hombre extraordinario, pero anónimo, que escribió en el siglo IV una obra corta, *De rebus bellicis*, suplicando al emperador (probablemente Valentiniano I) que adoptara una serie de inventos militares, que le ahorrarían dinero y mano de obra, tuvo la menor idea de que estos inventos podían aplicarse también a objetivos civiles. Expresó con fuerza su indignación ante la miseria y pobreza de la gente, los impuestos excesivos, la ociosidad y la acaparación de riqueza de la aristocracia. Alabó la inventiva de los bárbaros. Pero no se quedó fuera del campo tradicional de la tecnología militar.[35]

Los juicios peyorativos de los escritores antiguos sobre el trabajo, y especialmente sobre el trabajo del artesano, y sobre cualquiera que trabaje *para* otro, son tan continuos, numerosos y unánimes, tan envueltos en todos los aspectos de la vida antigua, que no se pueden dejar de lado como retórica vacía. En otras sociedades esclavistas, de las que tenemos documentación más completa, estas consecuencias y sus efectos prácticos son inequívocos. Al escribir sobre la Gran Migración, por ejemplo, sir Keith Hancock dijo: «los bóers muy pronto se convencieron de que el trabajo artesanal y el trabajo servil eran la misma cosa —convicción que echó tan profundas raíces en sus mentes, que sus descendientes del siglo XIX dejaron a los inmigrantes británicos casi todas las oportunidades de empleo industrial especializado, en las ciudades de expansión».[36] O Tocqueville, cuyos apuntes de 1931 están llenos del tema de que «la esclavitud es incluso más perjudicial para los amos que para los esclavos», porque, como le dijo un mercader destacado de Louisville, «nos priva de la energía y espíritu de empresa que caracterizan a los estados que no tienen esclavos».[37] La esclavitud griega y romana funcionó en un contexto distinto, sin duda alguna, tanto interna como externamente, y las comparaciones hay que hacerlas con precaución y reservas. Pero este dato me parece válido y necesario.

Nada de lo que he dicho ha de entenderse en el sentido de que no hubo ninguna clase de progreso técnico o económico en la antigüedad. Evidentemente, el surtido y la calidad de los productos

aumentaron, y el nivel de vida progresó, al menos para los ricos. La extensión del urbanismo sugiere, y la calidad de vida urbana confirma, que una gran parte de los ingresos totales estaba disponible para gastos no productivos. Y hubo un crecimiento más o menos continuo de la población, probablemente a lo largo del siglo I después de Cristo. Este último punto es delicado. Hay que aceptarlo con reserva, y revela, quizá de modo más decisivo que cualquier otro, el límite mínimo más alto de la expansión económica. La población creció en el sentido de que había más griegos en el siglo V a. de C. que en el VIII, más romanos en el siglo I a. de C. que en el V. Sin embargo, en los mismos intervalos de tiempo, los griegos y romanos, respectivamente, ocuparon mucho más territorio. Es la única manera en que puede absorberse una población creciente, y para apreciar la significación de este punto, hemos de recordar que, para la mayor parte del tiempo del que hablamos, los términos «griegos» y «romanos» eran abstracciones, no las etiquetas de unidades políticas y económicas reales. La llamada colonización griega, desde 750 a 550 a. de C., aproximadamente, por ejemplo, durante la cual se establecieron estados griegos nuevos e independientes, tan alejados como Trapezunte en el mar Negro, por el este, y Marsella, por el oeste, no representaron un beneficio real para los asentamientos griegos originarios del Egeo. Eran simplemente la consecuencia de una población que superaba los medios disponibles (incluso después de que se permitiera distribución desigual de bienes).

El mundo antiguo tuvo sólo dos soluciones para el desequilibrio producido por el grave incremento de la población. Una fue reducirla enviándola fuera. Otra fue introducir medios nuevos, en forma de botín y tributo procedente de las conquistas. Ambos fueron expedientes provisionales, no soluciones, y por tanto, la prueba de su incapacidad de aumentar la productividad de modo suficiente o, realmente, significativo. Durante un tiempo relativamente breve, Roma ofreció la ilusión de escapar de este dilema. Después de adquirir áreas extensas y poco ocupadas, procedió a una rápida colonización interna (en España y Galia, por ejemplo). La ilusión llegó a su fin en el siglo I. Algunos historiadores creen que luego siguió un equilibrio estable, la edad de oro de los Antoninos de Gibbon, pero es innecesario discutir la cuestión. Las presiones bárbaras plantearon entonces nuevas exigencias al imperio. La economía y la organización política no pudieron hacer frente a este desafío en occidente.

TERCERA PARTE

MICENAS Y HOMERO

Capítulo 10

LOS ARCHIVOS DE PALACIO MICÉNICOS Y LA HISTORIA ECONÓMICA

I

En junio de 1952, Michael Ventris hizo el descubrimiento inesperado de que la lengua de las tablillas de arcilla, escritas en lineal B, era griego. Se hizo retroceder, por tanto, más de medio milenio los escritos griegos, más primitivos, hasta el período 1400-1200 a. de C., aproximadamente.[1] Al final de 1953 Ventris publicó sus hallazgos en un artículo preparado en colaboración con John Chadwick,[2] e inmediatamente se produjo una erupción de artículos en la prensa y periódicos eruditos, muchos de ellos efímeros, y demasiado equivocados y que se prestaban a conclusiones falsas. Muy pocos expertos, solamente, estaban en condiciones de juzgar este torrente en los tres años siguientes, hasta que Ventris y Chadwick publicaron en 1956 su gran obra, de 450 páginas, con datos filológicos, arqueológicos e históricos, en gran escala, completamente documen-

Publicado por primera vez en *Economic History Review*, 2.ª serie, n.º 10 (1957-1958), pp. 128-141, como artículo-recensión sobre Ventris y Chadwick (1956). Este libro sigue siendo fundamental para todo el estudio del micénico y, por lo tanto, he conservado el texto original, sólo con unas pocas correcciones esenciales en cuestiones imprescindibles ante nuevos hallazgos. No he intentado poner al día las referencias bibliográficas, salvo unas pocas excepciones; por el contrario, he reducido las notas al eliminar comentarios sobre artículos efímeros, publicados en los años que siguieron al desciframiento del lineal B. El artículo se vuelve a imprimir con permiso de los editores de *Economic History Review*.

tados e ilustrados; por primera vez, el profano podía ver por sí mismo exactamente lo que se había llevado a cabo y qué había que estudiar.[3] La primera parte del libro da una historia del desciframiento, un análisis detallado de la escritura y lenguaje y un resumen breve, provisional, de hallazgos sobre la historia, economía, organización social y cultura micénica. La segunda parte presenta trescientos textos seleccionados, con traducciones y comentarios muy detallados, que ocupa todo junto más de la mitad del volumen. La sección final consta de un vocabulario completo, una lista de todos los nombres personales, una bibliografía de más de doscientos títulos, un índice general y una tabla de concordancias.

Aunque es demasiado pronto para juzgar la significación plena del desciframiento para la historia del período, existen todas las posibilidades de que la historia económica sea una de las principales beneficiarias. Este artículo pretende no sólo valorar el material en su estado actual, sino también proponer, en términos muy generales e hipotéticos, algunas de sus consecuencias más marcadas para la historia económica, tanto metodológicas como de contenido.[4] El número de tablillas conocidas supera las tres mil quinientas, muchas de ellas fragmentos pequeños, mientras que otras tienen sólo nombres propios. Las trescientas publicadas en el volumen de Ventris-Chadwick ejemplifican cada tipo e incluyen todas las tablillas que tienen alguna significación individual. Hasta aquí, las tablillas de lineal B se han encontrado sólo en Cnosos y Khaniá, de Creta, y en el continente, en Pilo, Micenas, y Tirinte (en la península de Peloponeso) y en Tebas.[5] En longitud, las inscripciones varían de tres a cuatro palabras a un máximo de unas ciento cincuenta, siendo más usuales las más cortas. Respecto a su contexto son, sin excepción, asientos de archivo de una u otra clase, especialmente listas e inventarios compuestos de un mínimo de palabras y cifras. No se ha encontrado ni una sola comunicación, acuerdo, norma administrativa, ley o decisión judicial; nada, en otras palabras, que pueda arrojar luz sobre el poco material que tenemos; y, por encima de todo, nada que sirva para mostrar una relación directa con el mundo exterior.

La interpretación de los textos —y, verdaderamente, el propio desciframiento— se resiente, por lo tanto, de una casi total ausencia de control de un contexto. En hipótesis, se puede pasar por un número considerable de tablillas leyendo «Ropa de lino de D.: un manto, una túnica» (219 = KNL 594), y otras por el estilo, equivocarse en cada palabra suelta y no darse cuenta.[6] Y se pueden suponer fácilmente una docena de explicaciones plausibles de tal inventario, sin posibilidad de decidirse por una de ellas. La escritura de las tablillas se compone de ochenta y siete signos silábicos, quizá doscientos cincuenta ideogramas (contando las variantes), números y símbolos de peso y volumen. En conjunto, los trescientos y pico de signos son singularmente inadecuados para la lengua griega, y los críticos del desciframiento han dado mucha importancia a este hecho. Volveré sobre este punto en la sección siguiente. Aquí es necesario señalar sólo que la dificultad y las deficiencias de la escritura constituyen un segundo obstáculos importante en el progreso del desciframiento e interpretación.

Los autores dividen sus documentos en seis categorías:

1) *Listas de personal* (41 tablillas de Pilo, 18 de Cnoso y 1 de Micenas). Algunas son enumeraciones muy breves: «Siete mujeres moledoras de grano, diez muchachas, seis chicos». (1 = PY Aa 62). Otras añaden los ideogramas de trigo e higos junto con símbolos de cantidad, y Ventris y Chadwick lo toman en el sentido de raciones. Otras aún, mucho más largas, parece que catalogan hombres en apartados administrativos, asignaciones de trabajo específico, y cosas por el estilo, e incluso, con un punto de vista optimista se ha conseguido hasta ahora muy poco significado de ellas, con la posible excepción de un grupo (n.os 53-60), que pueden, como creen sus autores, registrar asignaciones navales y militares de mano de obra, hechas en previsión de un ataque contra Pilo (probablemente el ataque mismo que ocasionó su destrucción).[7]



2) *Ganadería y productos agrícolas* (11 Pilo, 32 Cnoso, 4 Micenas) Las tablillas de ganado son todas breves. Dan a conocer cantidades muy grandes de ovejas, cabras y cerdos (en este orden), poco ganado vacuno, y aún menos caballos. En muchas, la preponderancia excesiva de carneros sobre ovejas, y la frecuencia de números redondos en los totales indica que no había censos de rebaños. Ventris y Chadwick apuntan «tributo impuesto a sus súbditos por el señor» (página 198).[8] Las tablillas de productos agrícolas son también breves; con todo, suficientemente variadas para sugerir raciones (cereales, aceitunas, higos) en algunos casos (para grupos más que para individuos), requisas en otros. Varias listas muy detalladas de especias de Micenas han atraído especialmente la atención, y en la actualidad se pueden explicar a discreción.[9]

3) *Propiedad y uso de la tierra* (47 Pilo, 12 Cnoso). Son los documentos más complejos, los más ampliamente discutidos, sin duda los más importantes —y los más ininteligibles. Un resumen de su contenido en un párrafo es imposible, y se estudiarán aparte, en la sección III.

4) *Tributo proporcional y ofrendas rituales* (33 Pilo, 9 Cnoso). Bajo este encabezamiento, bastante curiosamente redactado y nada consistente, los autores incluyen un surtido vario de textos, que consideran que se han de distinguir de los otros con la indicación expresa de que «las operaciones son evidentemente de naturaleza estacional o periódica» (por ejemplo, 168 = PY Es 644: «La contribución año tras año de kopreus: 841. trigo» y así sucesivamente para 13 asientos, cada uno con un nombre y una cantidad distintos);[10] por indicación de «imposición», «contribución» y, si es necesario, «déficit»; o por otras indicaciones de un inventario fijado de «tributos u ofrendas», algunas de carácter religioso (por ejemplo, 172 = Tn 316, líneas 8-10: «PILO: i-je-to-que [¿hace cierta acción?] en el [templo] de Zeus, y lleva los regalos y lleva éstos para transportarlos. A Zeus: un cuenco de oro, un hombre. A Hera: un cuenco de oro, una mujer. A Drimio el sacerdote [?] de Zeus: un cuenco de oro, [lacuna]»).[11]

5) *Paños, vasijas y muebles* (18 Pilo, 22 Cnoso 4 Micenas). Esta categoría incluye inventarios de gran variedad de géneros. La mayoría son del tipo «De Davo (?): ... Tres vestidos del tipo tu-na-no medidas de madera» (210 = KN Lc 526); o del tipo «Una silla del tipo de primavera (?), incrustada de kyanos (?) y plata (?) y oro por detrás (?)», etcétera (244 = PY Ta 714). Pero otras sugieren o indican explícitamente una operación o una ocasión, y cuanto más detalles menos se entienden.

6) *Metales y equipo militar* (19 Pilo, 29 Cnoso). Esta categoría es muy comparable a la anterior, con el interés suplementario de que por la naturaleza de las cosas puestas en lista, es muy fácil la comparación con los restos arqueológicos, y los autores han sacado mucho partido y han aprovechado muy bien la ocasión.

II

El vocabulario de las tablillas es enormemente restringido: aparte de los nombres propios, el total «no pasa de 630 unidades léxicas o "palabras separadas" (p. 385).[12]

La importancia de este hecho se subraya con tres consideraciones adicionales: 1) Aunque los textos abarcan unos doscientos años y proceden de tres sitios relativamente dispersos, hay una total uniformidad sorprendente en el lenguaje, y una identidad de contenido, menos completa, pero también chocante. Los autores dicen «Hallazgos nuevos pueden llevarnos a revisar nuestra opinión en este punto; pero, por el momento, el dialecto presenta un grado extraordinario de homogeneidad comparado con las inscripciones clásicas esparcidas igualmente en tiempo y lugar. Hasta la época helenística no recobrará Grecia tal unidad lingüística» (p. 76). 2) Los textos son altamente formularios, tanto en las complicadas tablillas de tenencia de tierras como en los inventarios más sencillos.[13] 3) La supervivencia física de las tablillas fue accidental, en un sentido muy especial. Hechas de arcilla de modelar, se escribía sobre ellas cuando la arcilla estaba húmeda, y luego se secaban, pero no se cocían. Todas las pruebas (y especialmente la ausencia de fechas) evidencian que estaban destinadas a registros puramente temporales. Ventris y Chadwick incluso proponen «que eran trituradas al cabo de un año o menos» (p. 114). Lo que sobrevivió, pues, fueron esas tablillas en concreto, que se dio el caso de que estaban almacenadas en el momento en que Cnoso, Pilo y Micenas, respectivamente, fueron destruidas, y que se incendiaron durante la destrucción.

Se pueden sacar varias deducciones y conclusiones.

Existen pocas perspectivas de que nuevos hallazgos amplíen de modo significativo el surtido de textos, tanto en contenido como en lenguaje. Es extremadamente improbable que diversas conflagraciones en distintos lugares y momentos, por mera coincidencia, hayan seleccionado, para su supervivencia, los mismos tipos de documentos, entresacándolos de una colección mucho más variada.[14]

La documentación, de algún modo, alcanzaba seguramente una cantidad mucho mayor de actividades de lo que revelan las tablillas existentes. No sólo es inconcebible que no hubiera nada en los escritos, referido a relaciones extranjeras (políticas o comerciales), por ejemplo, sino que también hay prueba de actividad adicional en las propias tablillas. La escritura a mano muestra que por lo menos seis escribas diferentes escribieron treinta y ocho textos micénicos y que «más de treinta fueron responsables de cada una de las series de Pilo y Cnoso, y en algunos casos un escriba en concreto está asociado a una sola clase de registro» (p. 109).[15] Las tablillas que tenemos

son en conjunto insuficientes, en número y en alcance, para justificar tantos escribas profesionales, y hemos de suponer una actividad considerable que ha escapado completamente a la pala del arqueólogo. Es vano hacer conjeturas sobre los motivos que determinaron la elección de materiales usados para documentación en esa época. Un repaso de las prácticas seguidas en Asia Menor, Mesopotamia y Egipto, en el segundo milenio a. de C., revelará una gran variedad de modelos en este aspecto, y muy pocas veces, o ninguna, podemos comprender la elección; como tampoco podemos explicar adecuadamente por qué algunos pueblos usaron el material más duradero de todos —la piedra— para gran variedad de textos, mientras que los reyes de Micenas, que fueron grandes constructores en piedra, nunca registraron nada sobre ella. La única equivocación que no podemos cometer es suponer que los registros temporales indican automáticamente operaciones de relativa insignificancia. No había interés de anticuario, ni interés económico (esto es, cálculo o análisis de largo alcance) para motivar la conservación de documentos una vez que la operación ya había terminado o que se había modificado una serie de relaciones. Los registros servían para necesidades corrientes; la costumbre, la moda o la disponibilidad de las materias primas —carece de importancia— determinaron la elección entre la arcilla, por ejemplo, y el papiro.[16] De ello se deduce, por lo tanto, con respecto al contenido de las tablillas micénicas, que el argumento de silencio es menos digno de crédito que nunca, salvo unos pocos contextos particulares.

Las circunstancias específicas de la supervivencia nos da una superficie plana, sin profundidad. Podemos aprender algo de las instituciones micénicas en el momento de su muerte, pero nada de las tablillas nos revela su historia, ni siquiera una historia de cinco años, y no digamos una historia de cinco siglos. Ciertamente, la relativa constancia y uniformidad de los textos puede parecer que suponen que poca cosa cambió desde Cnoso en 1400 a. de C. hasta Pilo y Micenas en 1200. Incluso si hubiera sido así, sin embargo, no es correcto sacar la conclusión de que semejante falta de cambio caracterizó la Edad de Bronce siempre, desde 2000 a. de C. Todos los restos arqueológicos contradicen este argumento, y también lo hacen los restos de lenguaje y escritura. Es una situación incómoda y poco corriente, en esta forma extrema; pero pretender que no existe e inventar una historia detrás de las tablillas (en su mayor parte sin etimologías, ni filología comparada), como se está haciendo en todas partes, es invitar a esa especie de reacción que, en antropología bajo condiciones análogas, llevó a muchos prácticamente a expulsar a la historia del reino del discurso racional.

Es un lugar común decir que, al final de su historia, las instituciones se expresan a menudo en términos y formas que han perdido su significado original del todo, y que en consecuencia, inducen a error totalmente al observador de fuera. En este contexto, sin embargo, hay que insistir en ello. El vocabulario severamente limitado, la uniformidad casi rígida del lenguaje, el ritmo formular corto y brusco de los textos, incluso las formas y trazados estilizados de las tablillas,[17] todo esto es la señal de una larga tradición de escribas, de una pequeña clase profesional, con su jerga particular, que conservaba registros que nadie más necesitaba leer (o, según todas las probabilidades, sí leía). Ahí reside, estoy seguro, la clave de la clarísima falta de adaptación de la escritura a la lengua griega. La poesía griega es inconcebible en lineal B; la prosa posible, aunque improbable; pero inventarios y cosas parecidas sin duda eran perfectamente comprensibles para los iniciados (igual que cualquier código).[18] Pero también aquí reside nuestra mayor dificultad. Una combinación de términos fosilizados y fórmulas parecidas a un código provoca una trampa permanente: las palabras a menudo significan todo menos lo que parecen significar, como nos ha demostrado repetidamente el estudio de los textos cuneiformes y jeroglíficos.[19] Antes de volver al contenido de las tablillas, por tanto, es necesario echar una ojeada al estado actual del desciframiento. Al presentar el vocabulario de seiscientas treinta palabras, Ventris y Chadwick ofrecen las cifras siguientes: 40 por 100 de las palabras

> tienen formas que, teniendo en cuenta su evolución histórica, se pueden comparar con formas homéricas o clásicas, y tienen significados que encajan en el contexto de las tablillas con auténtica certeza ... El otro sesenta por cien incluyen compuestos sin equivalentes posteriores; ortografías en las que el contexto no permite hacer una elección concluyente entre varias identificaciones posibles ...; y finalmente, formas que no se pueden explicar todavía etimológicamente, aunque se puede adivinar por el contexto su significado aproximado y su función (p. 385).[20]

Pero, semánticamente, el cuadro es en realidad más negativo que lo anterior, por las siguientes razones:

Como los propios autores advierten en su capítulo introductorio, «Incluso si el significado, en el diccionario, de las palabras de las tablillas se puede establecer con seguridad (por ejemplo en una frase como "los herreros no dieron" en 176 = PY Ma 123), no existe la garantía de que podamos comprender todo el significado de una observación así, y la situación real o transacción, que el escriba registra, a veces sólo se puede adivinar con la ayuda de analogías muy distantes» (p. 27).[21]

Del 40 por 100, la «auténtica certeza» de Ventris y Chadwick a menudo se limita a su relación filológica con el griego, y no a su significado en las tablillas. Por ejemplo, está la importante palabra *wo-ze*, que definen 'trabaja', 'cumple', posiblemente 'labra'». La alternativa sugerida desmiente por sí sola la certeza, y en las páginas 254-255 hay una larga discusión de la palabra, precisamente porque «su significado en este contexto es incierto». El contexto es tenencia de tierras, y en ese contexto apenas se puede dar el significado claro de una sola palabra. Así, *da-mi-jo* se define como 'clase de finca agrícola, equivalente quizás a un *onaton paro damoi*'; con todo, *da-mi-jo* está incluida en el 40 por 100, *o-na-to* (definida como 'una finca, arriendo o adquisición [?] de tierra') está en el 60 por 100, simplemente porque la primera parece relacionada claramente con la palabra griega *demios*; mientras que la última no tiene una relación igualmente clara con el griego (pp. 235-236).[22]

El modo de incluir las palabras dentro de las dos categorías hace que el grupo del 40 por 100 pierda importancia para el historiador. Una gran parte —aunque no todo— la constituyen nombres de objetos o adjetivos calificativos. En el otro grupo aparecen casi todas las palabras que parecen definir el carácter de las fincas, la mayoría de términos de oficios (clase numerosa), y todas las palabras salvo tres, bastante abundantes, para «títulos» que indican la categoría social o política.[23]

Por ello, es imposible expresar el estado actual del desciframiento en porcentajes significativos. El progreso lingüístico ha dejado muy atrás el progreso interpretativo de los textos. Esto es precisamente lo que se habría podido adivinar. Los escritos jeroglíficos y cuneiformes se han leído durante mucho tiempo, y los textos son incomparablemente superiores en número, variedad y longitud. Con todo, sigue siendo muy imperfecto, por ejemplo, nuestro conocimiento sobre la tenencia de tierras en Babilonia y Egipto.[24] La cuestión inmediata con que nos enfrentamos, pues, no es la consideración de tal o cual detalle en el mundo micénico, sino todas las consideraciones generales que se puedan plantear legítimamente en este punto.

III

Todas las tablillas se encontraron en ruinas de palacios (o estrechamente conectadas con ellas).[25] Esto es un hecho arqueológico de importancia básica, pues lleva a la hipótesis de que estamos ante una economía de palacio, de gran alcance y muy organizada, de un tipo muy bien atestiguado y documentado en todo el Oriente Próximo antiguo.[26] Tal economía se desconocía en Grecia después de la caída de Micenas, y como es bastante lógico, también se desconocían los archivos y textos administrativos de este carácter, y las estructuras palaciegas amplias y complicadas, con sus grandes almacenes y dependencias de archivos.[27] Hasta dónde llegó realmente la economía de palacio micénica, si cubrió la totalidad de la economía o dejó algunas parcelas a la actividad «privada» independiente, ahora no se puede determinar, pero creo que la primera es la mejor hipótesis de trabajo.

Por lo menos esto es lo que se deduce de las tablillas: que los registros palaciegos comprendían agricultura y pastoreo; un gran surtido de procesos productivos especializados; almacenamiento de provisiones de tal variedad y cantidad que excede las necesidades del mero consumo de un palacio, en su sentido restringido (aunque se tengan en cuenta un gasto excesivo y una clara ostentación); y un personal numeroso, jerárquicamente ordenado desde los «esclavos» hasta el rey en la cúspide, relacionándose, cada estrato social en los textos disponibles, con una función (tanto militar y religiosa como «económica») o con una posesión de tierra, o ambas a la vez. En todas estas actividades faltan muchas cosas importantes. En las tablillas existentes no se ha podido leer ninguna palabra que sea posible traducir con confianza por «comprar», «vender», «prestar» o «pagar un salario» (o los nombres correspondientes).[28] Aún más, Ventris y Chadwick señalan que «aún no han sido capaces de identificar un pago en plata o en oro por los servicios prestados» (página

113), y que no hay pruebas «de nada que se parezca a la moneda. Se hacen listas por separado de cada artículo, y no hay nunca ningún signo de equivalencia entre una unidad y otra» (p. 198).[29] En conjunto, estos silencios creo que pueden legítimamente constituir una excepción a la duda general que he suscitado en la sección II sobre los argumentos de silencio. Revelan una operación masiva de redistribución, en el que todo el personal y todas las actividades, todos los movimientos de personas y mercancías, por así decir, estaban fijados administrativamente. Se realizaba el trabajo, se repartían tierras y mercancías, se hacían los pagos (es decir, repartos, cupos, raciones) según esquemas fijos, que se corregían y volvían a establecer frecuentemente (incluso quizás, anualmente). Semejante red de actividad centralizada requiere registros; con más precisión, registros del modo que los tenemos en las tablillas, y con los mínimos detalles. Pero se puede prescindir de registros permanentes, e incluso, a lo que parece, hacer caso omiso de hojas de balances y resúmenes sistemáticos.

No hay por qué negar la existencia del comercio, pero aquí el silencio de los textos nos bloquea completamente. No sabemos nada acerca de posibles intercambios, por parte de particulares, después de que se hubiera terminado la cadena de distribución administrativa. Más importante aún, no sabemos nada del comercio exterior, salvo que existía.[30] No sabemos ni quién lo organizaba, ni quién llevaba a cabo las operaciones necesarias. Si hay que adivinar, me inclinaría por el palacio, aunque no deseo aventurar ninguna clase de adivinación sobre el personal o su nacionalidad. La historia del Oriente Próximo antiguo muestra una tendencia inequívoca a que el palacio (o el templo) monopolizara el comercio siempre que podía, y la civilización micénica, en el período de los palacios laberínticos y la documentación elaborada, presenta todos los rasgos de una etapa semejante.[31] La ausencia de textos no es decisiva aquí, lo mismo que todas sus relaciones extranjeras.

En este punto haré una digresión, para estudiar un grupo de tablillas cuneiformes, porque contiene muchas lecciones valiosas para el estudioso de economía micénica. Los documentos en cuestión proceden principalmente de la ciudad de Larsa, y abarcan el fin del reinado de Hammurabi y los primeros cinco años de su sucesor, y registran comercio, en gran escala, de pesca (unos 15.000 peces en un ejemplo). Muchos textos parecen sencillos y directos, y la conclusión

a la que llegaron rápidamente los asiriólogos, fue resumida por Heichelheim en 1938 en su clásica *Ancient Economic History*:

> Numerosos documentos cuneiformes tratan de la venta y arriendo de propiedades, que, con el crecimiento del capital inversor, supuso la posibilidad de invertir provechosamente ... De este modo la pesca fue incluida (aunque sólo hasta cierto punto) en los modelos económicos monetarios más avanzados del Oriente Próximo antiguo.[32]

En 1942, Koschaker trazó un cuadro totalmente distinto.[33] En vez de compra y venta a gran escala, capital e inversión, Koschaker vio muchas operaciones puramente administrativas: el pescado era entregado al palacio como pago obligatorio de los pescadores; el palacio disponía, entonces, del producto por medio de un oficial, el *tamkarum*, aunque los documentos no nos permitan seguir el proceso después de que éste se hiciera cargo del producto. La aplicación de esta divergencia de puntos de vista, casi increíble, reside en los propios textos. Se parecen mucho a simples acuerdos de ventas, con las palabras traducidas usualmente por «comprar» y «vender», y, peor aún, con precios calculados en plata, con fechas de pago e indicaciones ocasionales de retrasos en los pagos.[34] Todo esto, como descubrió Koschaker, era un pretexto jurídico ficticio. Los documentos no son acuerdos o registros privados de ninguna clase, sino hojas de los libros de cuentas del palacio, en los que, para fines de contabilidad, todas las operaciones se registraban con precios ficticios, fijados en «plata», como si el pescado hubiera sido llevado por los pescadores y vendido por el *tamkarum*, mientras que en realidad se había trasladado de uno a otro, como parte de una red de operaciones del estado, dentro de la economía de palacio.

Ahora bien, Koschaker no descubrió el monopolio del comercio de palacio o una economía de palacio administrativa. Su existencia ya era bien conocida. Pero el estudio de Koshaker reveló —y esto, a mi entender, produjo un cambio decisivo en los estudios económicos del Oriente Próximo antiguo—, primero, que este tipo de economía fue más predominante de lo que se había creído; segundo, que hubiera podido mantenerse oculto en los lugares más inesperados. En cuanto al método es importante señalar dos puntos en especial: 1) las leyes de Hammurabi resultaron un estorbo más que una ayuda en tales cuestiones, ignorando a menudo o contradiciendo realmente

las prácticas legales y principios descubiertos en documentos contemporáneos; 2) la figura clave de las operaciones de Larsa era el *tamkarum* (*damgar* en sumerio), conocido en muchos sitios y que aparece en todos los libros como el mercader babilonio por excelencia. Con todo, ahora vemos que, sin cambio de nombre, era a veces, no un comerciante privado, sino un miembro de la jerarquía palaciega.[35]

La extensión de la ficción legal en las tablillas de Larsa es asombrosa, pues una operación administrativa es tratada como si fuera una transacción legal privada, tan completamente que una generación de expertos en leyes y lenguaje se dejó engañar por completo. Tampoco es éste el único ejemplo: el recurso a ficciones legales complejas era, al parecer, un fenómeno usual en el Próximo Oriente antiguo.[36] Las razones, creo yo, se nos escapan, pero podemos estar seguros de que, donde se empleaban estas ficciones, las instituciones fundamentales tenían ya detrás de sí una historia larga y complicada. Con el uso de la ficción, los escribas del Oriente Próximo antiguo, que eran los juristas, adaptaban la ley para hacer frente a necesidades nuevas (o vueltas a reponer), pese a retener la rigidez de forma que es tan sobresaliente en los documentos de esta región.[37]

No estoy preparando el terreno para proponer que las tablillas micénicas están llenas de ficciones legales. Desconocemos demasiado hasta el momento actual para semejante sugerencia, y probablemente resultará ser de otro modo. Pero estoy seguro de que hay mucha historia detrás de las tablillas, de la que no sabemos nada. Falta, por tanto, ese control sobre los textos. Y también carecemos del control que deriva de una diversidad de textos, documentos privados y leyes junto a los asientos de los archivos de palacio.

> Un documento administrativo —en palabras pesimistas de Koschaker— proporciona sólo un eslabón en la cadena de procedimientos, y sólo cuando aquélla está completa revela el mecanismo administrativo. Por tanto, un documento administrativo es, por sí mismo, inflexible, y su explicación un asunto sin esperanza si no están a mano otros eslabones de la cadena.[38]

En las tablillas micénicas esto es especialmente cierto de los textos de tenencia de tierras, que son la clave de todo el complejo de documentos.

Es desconcertante fijarse en estas tablillas de tenencias de tierras. En tres años se ha escrito mucho sobre ellas, construyendo un cuadro magnífico del régimen de tierras en Pilo (único lugar donde se ha encontrado una serie suficiente de textos), pero casi nada, a mi juicio, tiene una justificación razonable en este momento. Todo se apoya en un puñado de palabras clave (más el ideograma de grano): *da-mo*, *ke-ke-me-na*, *ki-ti-me-na*, *ko-to-na* y *o-na-to*, que Ventris y Chadwick traducen por 'aldea'; 'aproximadamente comunal'; 'cultivado (¿por iniciativa privada?)', 'de tierra no administrada por el *damos*'; 'finca, parcela de tierra', y 'posesión, arriendo o adquisición (?) de tierra', respectivamente.[39] Excepto para *ko-to-na*, ninguno de estos significados está determinado o controlado por el contexto, todos se han deducido filológicamente. Incluso cuando los filólogos llegan a un acuerdo (y no han llegado muy lejos), el historiador se encuentra insatisfecho con la semántica —y es el significado lo que está en peligro. De las cinco palabras citadas, sólo *da-mo* es «evidente». La dificultad es que en Homero *demos* tiene ya tres significados diferentes (ninguno de ellos, equivalente a 'aldea'), y el griego posterior le añadió tres o cuatro más. Aunque todos estos significados están relacionados entre sí, la selección del correcto importa mucho; si es que cualquiera de ellos ofrece el sentido propio de las tablillas. Acertar con «aldea» o «colectividad», incluso como convención, es introducir una interpretación muy precisa y de mucho alcance, por la puerta trasera, y por todo lo que ya he dicho, queda claro por qué no puedo aceptar esa definición.[40] *Ko-to-na* presenta una dificultad de otra clase. El sentido de 'campo, parcela' se puede deducir de las fórmulas, pero su única conexión griega es la palabra obsoleta *ktoina*, conocida sólo por unas pocas inscripciones rodias del siglo III o II a. de C. (es decir, mil años más tarde) y por una glosa corrupta en el lexicógrafo alejandrino Hesiquio (probablemente del siglo V a. de C.). Lo que era exactamente la *ktoina* de Rodas no está nada claro,[41] pero con seguridad no se trataba de «una pequeña unidad de cultivo» (p. 232). Las otras tres palabras no requieren examen aquí: su situación léxica es aún peor.[42]

No obstante, se destacan unos pocos hechos y conclusiones, casi (pero no del todo) sin leer ninguna palabra suelta.[43] 1) Los acuerdos minuciosos referidos a la tierra eran una parte importante de la economía de palacio. La complejidad y los controles elaborados del sistema son evidentes por muchos indicios, de los que apuntaré uno, de momento: el modo en que los documentos coinciden en parte y los números muy precisos de cada asiento.[44] 2) Había diferencias jurí-

dicas esenciales en la ocupación de tierras. Cualquiera que sea el significado de *ke-ke-me-na* y *ki-ti-me-na*, son los nombres de dos categorías opuestas de posesión (casi con toda seguridad, no «precisamente» «cultivado» y «no cultivado», o «cultivable» y «pasto», o algo de esta clase), y el primero va «casi invariablemente» unido a *da-mo* (p. 233). Y estas dos palabras, aunque son las más usuales, no agotan los tipos de tenencia de tierras. 3) El personal especificado en las tablillas sobre tierras incluye todo el surtido de clases sociales y ocupaciones micénicas: de rey a «esclavo», sacerdotisa, pastor, alfarero, etcétera. Este hecho, combinado con la carencia de cualquier indicación de alquiler (en «dinero» o especies), permite suponer que mucha (o casi toda la) tierra era ocupada de acuerdo con el cargo, la clase social o la ocupación, y las obligaciones para con el centro, y de parte de él, eran calculadas y satisfechas por medio de asignaciones y cuotas de tierras y productos (agrícola, industrial e intelectual), Hemos de imaginar una situación en la que oficiales, soldados, artesanos, pastores y campesinos, todos, ocupaban tierras (o trabajaban la tierra, con la condición de prestar servicios adecuados o cuotas de productos, industriales o agrícolas, según fuera el caso). Hemos de imaginar, además, muchas complicaciones crecientes con los siglos, de modo que el mismo individuo pudiera ocupar más de una finca, cada una bajo condiciones diferentes, o que pudieran existir simultáneamente distintas maneras de asignar materias primas, o que se pudieran tener en cuenta las diferencias entre «esclavo» y «libre», y así sucesivamente. En tal sistema, los números precisos de cosas y las cantidades de tierra tenían que aparecer en los registros —y aparecen; pero no valores equivalentes— y no se encuentran.[45]

IV

Un nuevo progreso ulterior en el desciframiento e interpretación de las tablillas —salvo el descubrimiento inesperado de material de calidad totalmente diferente— se basa en la necesidad de 1) una investigación sistemática, casi estadística de las palabras, combinaciones de palabras y fórmulas, sobre el análisis del modelo criptográfico; 2) un estudio filológico complejo de equivalencias con palabras y formas griegas conocidas, y 3) analogías sacadas de otras sociedades. No tenemos que detenernos en las dos primeras. Ya he apuntado que hay desventajas graves y peligros al intentar construir con palabras y etimologías griegas. En cualquier caso, es labor del filólogo; la del historiador aparece en el tercer encabezamiento.[46]

El análisis comparativo exige alguna reflexión sobre el método. La primera pregunta es: ¿comparación con qué? Inevitablemente, el descubrimiento de que la lengua de las tablillas era griega dirigió inmediatamente la atención a las fuentes griegas, y especialmente a las más antiguas, la *Ilíada* y la *Odisea*. En otra parte he razonado largamente que eso es una ilusión, que la discontinuidad entre el mundo micénico y el griego fue tan grande que es estéril mirar hacia el último para que nos guíe al primero.[47] No repetiré mis argumentos aquí, salvo el simple razonamiento de que nunca en el propio mundo griego (es decir, sin contar con sociedades tan básicamente ajenas, como el Egipto ptolemaico) encontramos complejos palaciegos, archivos, o una economía de palacio como la micénica. Al sobrevivir la lengua griega, muchos términos micénicos siguieron viviendo también, pero es un error suponer que, donde intervienen instituciones, sus significados permanecieron substancialmente inalterados en la sociedad, radicalmente distinta, cuyo embrión vemos en los poemas homéricos. Una vez admitido esto, la utilidad de las analogías griegas decrece hasta el mínimo.[48] Otras analogías indoeuropeas, en la medida en que reposan exclusivamente en la filología y el mito desechado de la sociedad indoeuropea, son aún menos útiles.[49]

La otra fuente de comparaciones es el mundo contemporáneo de Micenas —Egipto, Siria, Asia Menor, Mesopotamia—, con independencia de su pertenencia a un grupo lingüístico o a otro. El mero hecho de ser contemporáneo, por supuesto, no es garantía suficiente para la analogía, y estoy usando la palabra en sentido amplio, al referirme a la totalidad del segundo milenio a. de C. e incluso algunos siglos más allá.[50] Sin embargo, al considerar la economía administrativa del palacio, he intentado indicar una base apropiada. Si tengo razón, entonces la dirección que han de tomar los estudios posteriores es evidente. Ventris y Chadwick han dado un primer paso importante. «Estos registros contemporáneos —escriben— presentan analogías muy útiles y significativas con las tablillas micénicas, y se encontrarán citadas a menudo en nuestro comentario» (p. 106). El paso siguiente, urgente, es tipológico. El método de análisis comparativo elemento a elemento es limitado y, en definitiva, induce a error.[51] El mundo del Próximo Oriente antiguo no era todo de una

pieza. Tanto los restos materiales como los documentos muestran una gran variedad y un movimiento considerable. Se ha de establecer una tipología, y a partir de esa base de trabajo, el análisis comparativo sistemático será fructífero. Y de él creo yo que surgirá la economía de palacio como la institución esencial. Micenas probablemente quedará en la periferia de este estudio a causa de la naturaleza de la documentación, pero el desciframiento tiene, por lo menos, una contribución importante que hacer. Libera a la «sociedad asiática» de sus nexos tradicionales con «Oriente» y los valles de los ríos inundados.[52]

Por economía de palacio entiendo un modelo de organización —económica, social, política— esencialmente distinta de cualquiera que aparezca en las tipologías occidentales tradicionales. La presencia de algunas semejanzas, como los esclavos, por ejemplo, o la tenencia condicional de tierras, es obvia, pero su localización en el conjunto del contexto es otra cosa. «Es ciertamente una especie de sistema feudal de tenencia de tierras», dicen Ventris y Chadwick (página 121) y muchos de los que han escrito sobre las tablillas micénicas comparten esa idea. Pero precisamente ahí, en opinión mía, está el obstáculo para entender no sólo Micenas, sino también a sus contemporáneos. En ninguna otra parte el feudalismo exótico, que tanto irritó a Marc Bloch, crece con más exuberancia y en ambientes menos apropiados.[53] Es necesario extirpar todas las malas hierbas y considerar estas relaciones sociales como algo nuevo y diferente.[54] Eso provoca muy grandes problemas al historiador occidental, que carece de conceptos y lenguaje, y ha de inventarlos. Se trata de una dificultad que reclama temeridad disciplinada, y en el aspecto filológico, Ventris y Chadwick han establecido un precedente importante.

CAPÍTULO 11

HOMERO Y MICENAS: PROPIEDAD Y TENENCIA

Hasta hace poco, ha sido una verdad aceptada que los poemas homéricos reflejaban el mundo micénico, que llegó a su fin repentinamente hacia 1200 a. de C. No es sorprendente, por tanto, que desde el primero momento de la publicación del anuncio del desciframiento de las tablillas micénicas, la discusión de estos documentos se haya visto completamente repleta de referencias, paralelos, analogías, argumentos y resonancias homéricas.[1] El procedimiento ha tendido a ser fortuito y arbitrario en extremo: un pasaje suelto de la *Ilíada*, la aparición de una palabra especial o un nombre, tanto en las tablillas como en los poemas, y posibles relaciones etimológicas son señalados cuando parece que demuestran un punto o sugieren un significado; o la ausencia de tales identidades se invoca como prueba. Pero no ha habido una consideración sistemática de los problemas históricos que se pueden derivar de yuxtaponer los dos grupos de materiales, o de los principios metodológicos que hay que aplicar para que el análisis tenga alguna validez. La finalidad de este ensayo es examinar ambos aspectos del problema, el histórico y el metodológico, por una parte, las instituciones y relaciones que tienen por centro la propiedad y tenencia. Me propongo considerar, uno tras otro, hasta qué punto parece haber continuidad (o discontinuidad) entre el mundo de las tablillas y la sociedad de los poemas,

Publicado por primera vez en *Historia*,[6] (1957), pp. 133-159. Como en el capítulo anterior, he eliminado de las notas comentarios sobre publicaciones antiguas, que me parece que no merecen volver a publicarse más.

y hasta qué punto el material de los poemas (las consideraciones generales, unos pasajes específicos o palabras sueltas) se puede emplear con propiedad para interpretar los textos micénicos (o viceversa).

I

Al buscar trozos sueltos de Homero, existe el peligro de que se distorsione completamente la perspectiva básica. El registro arqueológico de Grecia está marcado por una ruptura en declive, muy fuerte, después de la destrucción de Micenas. Éste es un hecho innegable al que hay que agarrarse fuerte, mientras la argumentación sobre la copa de Néstor y los tipos de escudos prosigue. Por sí mismo provoca la idea de que el mundo de los siglos X y IX era muy diferente del de los siglos XV, XIV y XIII. También es un hecho innegable que cuatro siglos pasaron entre 1200 y 800, doce o trece generaciones, tiempo suficiente para considerables transformaciones sociales y políticas.[2]

La importancia de los cambios se hizo evidente tan pronto como se publicaron las primeras lecturas de las tablillas micénicas. El propio hecho de escribir es de importancia capital; también lo es la pérdida de ese arte a la caída de Micenas.[3] Los poetas de la *Ilíada* y la *Odisea* vivieron en una época en que había vuelto a Grecia la escritura, pero el mundo que describían no la utilizó, y se las arregló perfectamente sin ella. Incluso los siglos VIII y VII no escribieron como escribió la sociedad de Pilo y Micenas. Para datos comparables, aunque sea remotamente, a las tablillas hemos de llegar casi a mil años después, a los inventarios de los templos ateniense y delio; para una comparación más próxima, a los propios egipcios después de Alejandro Magno.

El punto no es sólo psicológico; es eminentemente práctico. Los pueblos iletrados, aún más los primitivos, son capaces de proezas considerables de memoria en la rutina ordinaria de la vida. Transmiten sus mitologías y genealogías, seleccionan unos modelos de parentesco bastante complicados, saben exactamente dónde están localizadas sus tierras de caza y agricultura, y cuál es el estado preciso de sus obligaciones en cualquier momento, en un *potlach*[4] y en los acuerdos de dote de la novia, todo ello sin registrar nada en ningún sitio. Hubieran aceptado como algo normal que Eumeo, sin consultar documentos, dijera a un extranjero: Mi amo es tan rico que «ni veinte hombres juntos tienen tanta riqueza. Te la voy a enumerar»: doce rebaños de vacas en el continente, doce de ovejas, doce de cerdos, y así sucesivamente.[5] En las tablillas, sin embargo, no tenemos simple enumeración de rebaños, sino un sistema complejo de tenencias, entrelazándose a menudo, con una estructura jerárquica, apropiadamente articulada, de la población y especialización elaborada de la ocupación y la función, con asignaciones de mano de obra y provisiones, pagos a hombres y dioses, todo ello cuidadosamente registrado (en fracciones, si es preciso), catalogado y sumado. Ni veinte Eumeos juntos hubieran mantenido estas operaciones en su cabeza.

Ni las tenencias ni las operaciones ni los registros han dejado sus huellas en los poemas. Es increíble que los poetas que describieron la edificación de la cabaña del porquero y la construcción de una balsa y las amarras de un navío y los preparativos de una fiesta, se las hayan arreglado para ignorar tan completamente actividades que interesen a todos, desde el *anax* al esclavo, si tales actividades formaban parte del mundo sobre el que escribían. Ciertamente, no se espera encontrar referencias frecuentes al aspecto del funcionamiento o administración de las clases sociales y del poder. Pero incluso en el *Beowulf*, por ejemplo, que es de miras más estrechas en este tipo de intereses —«más principesco»— que la *Ilíada* (por no mencionar la *Odisea*), y que es un poema mucho más corto, podemos enterarnos de la costumbre del envío de los hijos de los nobles a la corte, del reclutamiento de seguidores mediante donaciones de tesoros o tierras, y de la pérdida de tierras por no cumplir los servicios prometidos.[6] En la *Ilíada*, pese a sus largas digresiones autobiográficas, no hay *ni una sola* nota semejante; tampoco en la *Odisea*, que vuelve continuamente a la cuestión del patrimonio de Ulises. No creo que la indiferencia de los poetas sea una explicación suficiente de la ausencia total de referencias a tenencia y funcionamiento. Los autores del *Beowulf*, la *Chanson de Roland* y la *Nibelungenlied*, también eran indiferentes, pero *Gefolgschaft*, vasallaje y tenencia de tierras se deslizan en sus poemas.

La explicación más plausible es que la propia estructura de la sociedad (no sólo su escala) había cambiado. Empezamos, por tanto, antes de fijarnos en los detalles, con el hecho de la discontinuidad, con una ruptura entre el mundo micénico y el hombre. Mirados en conjunto, los documentos han confirmado ampliamente los hallazgos

de la arqueología. El interrogante es: ¿qué profundidad tuvo la discontinuidad? [7]

II

Uno de los aspectos más chocantes de los poemas homéricos es el modo que tienen de ignorar los movimientos de pueblos, en el período posterior a la caída de Micenas —no sólo las continuas migraciones de Grecia a Asia Menor y al oeste, sino las migraciones, conquistas, asentamientos y reasentamientos que seguramente ocurrieron dentro de la órbita del mundo «griego». Hay el relato de cómo Tlepólemo con muchos partidarios se estableció en Rodas;[8] está el curioso pasaje en el que Menelao cuenta que había pensado trasplantar a Ulises con su familia, sus bienes y su pueblo a Argos;[9] y está la narración precisa del movimiento de los feacios a Esqueria a las órdenes de Nausítoo: «Y construyó un muro alrededor de la ciudad, edificó casas, erigió templos a los dioses y repartió los campos».[10] Esta última es la única referencia a la división de la tierra en el momento del asentamiento (diferenciándola de la división de una herencia o de una finca arrebatada a un individuo o de un botín) y puede ser, como creen algunos estudiosos, no una referencia a tiempos primitivos, en absoluto, sino una observación contemporánea, que se deslizó en el poema a partir de la práctica de los colonizadores griegos.

Lo que encontramos en los poemas es el mundo griego después de que acabaran los movimientos internos, el período posterior al asentamiento, un período de estabilidad. Asaltos a rebaños, que a veces se transformaban gradualmente en guerras, conflictos por el poder y migraciones frecuentes de jefes *individuales* eran bastante usuales; pero eso mismo ocurría en muchas partes de Grecia a lo largo de la época arcaica y clásica. El número de historias en los poemas sobre individuos que huyeron, normalmente por una disputa familiar o para escapar de las consecuencias de un odio de sangre, y que consiguieron situaciones de riqueza y poder en el extranjero es decisivo, a mi entender. Tales situaciones son características de una sociedad arcaica, en la que los modelos básicos de organización y ocupación de la tierra han quedado establecidos, y los nobles y jefes han tenido tiempo de formar una red de alianzas personales. Los

períodos de grandes movimientos de pueblos «usualmente llevan a combinaciones de fuerzas totalmente grotescas, que sólo se pueden desentrañar con dificultad».[11] Especialmente cuando las migraciones conducen a los pueblos a áreas de una civilización relativamente avanzada, su estructura social a menudo (probablemente siempre) sufre una transformación profunda; al cabo de unas pocas generaciones se ha vuelto irreconocible, por así decir. Esto fue lo que ocurrió, singularmente, con los invasores germánicos del imperio romano, cuyos modelos de asentamiento variaron de modo considerable, no sólo de región a región, sino incluso más, desde la sociedad anterior al asentamiento, brevemente descrita por Tácito, hasta los siglos V y VI.[12] Probablemente estas líneas, no más de diez, entre toda la literatura secular mundial, han provocado la mayor cantidad de comentarios escritos —y escritos muy malos—, el capítulo 26 de la *Germania* de Tácito. Hoy en día muy pocos medievalistas responsables se atienen aún a la configuración, ideada en el siglo XIX, de una aldea primitiva indoeuropea que ocupaba colectivamente la tierra y la redistribuía periódicamente para mantener el equilibrio; forma de organización que milagrosamente se las arregló para mantenerse durante miles de años, bajo las más diversas condiciones y evoluciones.[13] Por desgracia, el desciframiento de las tablillas micénicas produjo un resurgimiento de estas naciones descartadas, en el lugar más inesperado, en la literatura de los mundos de Micenas y Homero.

Tácito, después de todo, describía un mundo inestable, en el que había «al menos tanto movimiento continuo ... como asentamiento permanente».[14] Conocemos bastante bien las consecuencias sociales de las migraciones germánicas, y lo más probable es que la entrada de pueblos de habla griega en el Egeo, a principios del segundo milenio a. de C., fuera seguida de cambios igualmente masivos durante los quinientos años y pico que transcurrieron hasta el momento de la inscripción de las tablillas; y que surgió una nueva serie de cambios, en el curso de los siglos que van de la caída de Micenas al mundo de los poemas homéricos. La introducción de la *Markgenossenschaft* en la literatura de las tablillas acarrea por tanto un doble error: primero, resucita un dudoso cuadro, histórico, y luego transfiere este cuadro de una esfera a otra muy distinta, por el solo hecho de pertenecer a la comunidad de la familia lingüística indoeuropea (reforzado por algunas conexiones etimológicas complicadas y poco convincentes, en un pequeño número de palabras).[15]

En los poemas homéricos, el régimen de propiedad en particular estaba ya firmemente establecido. Es apenas visible cómo se hicieron los repartos y asentamientos primitivos, pues todo ello tuvo lugar en el pasado y pertenece a la prehistoria de la sociedad. El régimen que vemos en los poemas era, sobre todo, de propiedad privada. No me propongo entrar en las controversias, tan estériles, sobre la aplicabilidad de palabras como «privado» y «propiedad» a fincas primitivas y arcaicas.[16] Baste indicar que existía el derecho libre sin trabas, de disponer de toda la riqueza mueble, un derecho conferido al *filius familias* tanto como al *pater familias*; que la circulación continua de riqueza, sobre todo por regalo, era uno de los tópicos más importantes de la sociedad; y, por tanto, la transmisión del patrimonio de un hombre por herencia, bienes muebles e inmuebles juntos, se consideraba garantizada como un procedimiento normal después de la muerte. Estos derechos podían ser alterados en una ocasión dada, pero siempre era por algún defecto de los ordenamientos, especialmente de la capacidad del titular del derecho a ejercer; nunca porque se pusiera en tela de juicio la existencia de tales derechos. Incluso Antínoo admitió que las posesiones y la monarquía de Ulises eran «patrimonio [de Telémaco] por nacimiento».[17]

Hay problemas difíciles, ciertamente, pero normalmente se centran en la familia, y no en la comunidad, o en el señor. En la medida en que los derechos y reivindicaciones ligados a la propiedad se complicaban por el hecho de un nacimiento ilegítimo, por ejemplo, o por intereses futuros de los herederos, seguimos estando dentro de los límites que llamo propiedad «privada». Es decir, las elecciones y decisiones, incluso cuando se trataba de asuntos familiares y no puramente personales e individuales, no estaban sujetos a los derechos y poderes de algún agente exterior, tanto un señor feudal como una colectividad, y sólo esta última está relacionada con nuestro problema. La cuestión concreta que hemos de afrontar es si en el mundo homérico la tierra era siempre ocupada bajo unas condiciones, en el sentido doble de que la retención de la finca exigía el cumplimiento de obligaciones o servicios, y que la persona (o corporación) de quien se recibía conservaba un derecho de controlar la enajenación, aunque sólo fuera un poder de veto formal, o no. En esta área es donde hay que examinar el grado de continuidad o discontinuidad entre los mundos micénico y homérico.

Tenencia no ha de ser confundida con lealtad a un soberano. El mundo homérico tenía sus máximas autoridades, los reyes en particular, a quienes estaba sujeta la riqueza de cualquiera, de diversos modos, resumidos en la fórmula «honrarle con ofrendas como a un dios».[18] Se puede ser incluso rey de muchas *poleis*, como el padre de Eumeo.[19] El simple hecho de un poder así, sin embargo, no garantiza la creencia de que existían relaciones feudales. Las tenencias feudales sólo constituyen uno de los lazos posibles entre las clases bajas y altas. En el relato del ofrecimiento de Agamenón a Aquiles de siete ciudades, no hay ni una sola palabra que sugiera que las relaciones de propiedad en esas comunidades se verían trastocadas o alteradas.[20] En vez de honrar a Agamenón con regalos, los habitantes honrarían en el futuro a Aquiles. Tampoco hay una palabra que indique que, a cambio de los regalos, Aquiles debería asumir obligaciones de servicio para con el donante. Por el contrario, el que estaba obligado era Agamenón, que daba cumplida satisfacción ofreciendo un regalo «libre».

Mi opinión es que no había en el mundo homérico tenencias feudales, o condicionales de modo comparable, y me propongo apoyar esta opinión examinando los textos (o situaciones) específicos —muy pocos en número— que se han presentado como pruebas en la dirección opuesta. Mi argumentación ha de ser por fuerza negativa, lo cual siempre es difícil de hacer, especialmente cuando la única fuente disponible es tan resbaladiza como la *Ilíada* y la *Odisea*. El razonamiento será que ni tenencia feudal, ni colectivo de aldea, ni *ager publicus* —expresiones, todas ellas, que han aparecido en este contexto en la literatura usual sobre este tema— están indicados explícitamente; y que la deducción de su existencia no es necesaria ni incluso, a veces, útil.

Las tablillas micénicas, por el contrario, señalan que en su mundo la tenencia condicional era lo regular. Una comparación entre los vocabularios adecuados de las tablillas y los poemas, por tanto, ofrece un nexo importante en la cadena de la argumentación, y voy a examinar primero la terminología, antes de proceder a estudiar textos individuales homéricos.

III

Muchos objetos y ocupaciones tienen el mismo nombre en las tablillas y en los poemas. Para nuestra investigación no son estas palabras concretas las que son reveladoras, sino la terminología clasificatoria. Para expresar nociones comparables, a grandes rasgos, con las nociones modernas de «propiedad», «posesiones», «riqueza», «bienes», los poetas tuvieron una cantidad considerable de palabras que usaron más o menos alternativamente: *aphenos, biotos, keimelia, kleros/kteana, ktemata, ktesis, patroïa, temenos,* y otras palabras, aunque menos frecuentes, y expresiones. Con la sola excepción de *temenos*, ninguna de estas palabras se ha leído hasta ahora con seguridad sobre las tablillas. Hecho que puede no tener importancia, porque los inventarios y listas catalogan objetos precisos, no «bienes» o «posesiones» en general, de modo que el vocabulario micénico puede muy bien haber tenido palabras como *keimelia* o *ktemata* sin que aparezcan en las tablillas. Sin embargo, lo que quizá no carezca de importancia es que hay al menos cinco palabras en las tablillas que indican tenencia y por tanto tienen un carácter clasificatorio, y sólo una es homérica, *temenos*; las otras cuatro son *kama, kekemena, kitimena* y *kotona* (*ktoina*).[21]

Cuando nos volvemos al lenguaje de las clases sociales, aparecen más diferencias que demuestran ser graves. Tanto los poemas como las tablillas, tienen muchas palabras que indican categoría social de algún tipo (distinguiéndola del oficio u ocupación). Las más reveladoras son las que identifican a hombres de las más altas clases, jefes y funcionarios. Las dos series de palabras son éstas: [22]

anax	wanax
basileus	pa$_2$-si-re-u (*basileus*)
archos	damakoro
hetairos	eqeta (*hepetes*)
hegetor	korete (y prokorete)
koiranos	lawagetas
kreion	mo-ro-pa$_2$
medon	tereta (*telestas*)

Tanto *anax* como *basileus* son muy frecuentes en la *Ilíada* y la *Odisea*, con el significado de 'rey', 'señor', 'amo'. A veces son intercambiables en los poemas, pero no siempre: *basileus*, que aparece más

de cien veces, no está nunca en caso vocativo, en masculino, ni tampoco aparece aplicada a los dioses, masculinos o femeninos. En la época en que se compusieron los poemas, esta diferenciación especial seguramente no era pertinente; realmente, lo más probable es que *anax* hubiera perdido ya su lugar en el uso corriente totalmente y que se conservara en áreas marginales del mundo griego, y por lo demás sólo en el lenguaje de la poesía y el culto.[23] Wackernagel, que fue el primero en comprender claramente el modelo lingüístico homérico, propuso como explicación que *basileus* fue una palabra más nueva para rey, y que en el trato directo y con referencia a los dioses, hubo un retraso de tiempo incomprensible, durante el cual la palabra más antigua, *anax*, conservó su monopolio.[24] El desciframiento de las tablillas micénicas ha confirmado esta conjetura, pero de un modo que Wackernagel no podía haber adivinado, y que conduce a una explicación diferente del uso de Homero. En las tablillas *wanax* es claramente el rey, pero *basileus* (suponiendo que sea la forma griega de *pa$_2$-si-re-u*), no.[25] En otras palabras, en el período que va desde la escritura de las tablillas hasta los poemas homéricos, *basileus* subió la escala social hasta que finalmente desplazó completamente a *anax* (por razones que creo que se han de encontrar en las grandes transformaciones sociales que siguieron a la destrucción de Micenas, y no simplemente por una moda lingüística). Este proceso probablemente estaba concluido a finales del siglo VIII, pero no apareció del todo completo ni en los propios poemas.[26]

Anax y *basileus* revelan, por tanto, que incluso cuando la misma palabra clasificatoria aparece a la vez en los poemas y tablillas, la diferencia de significado puede ser considerable. Y aparte de estas dos palabras, las dos listas de términos de clases sociales no están conectadas, en absoluto, entre sí.[27] Es una situación extraña, pues la terminología social es, regularmente, muy tenaz; cambia solamente su significado cuando es preciso y, por tanto, se las arregla para conservarse incluso en los cambios más radicales de gobierno y organización social. La peculiaridad se hace aún más sorprendente cuando descubrimos que cuatro de las palabras homéricas, *hegetor, koiranos, kreion* y *medon*, como *anax*, parece que no eran palabras nuevas, que hubieran empezado su historia con los poemas, sino palabras arcaicas que ya no se siguieron usando fuera de la poesía griega.

Estas cuatro palabras aparecen en la *Ilíada* y la *Odisea* y no hay la más mínima diferencia en cómo las emplean los dos poetas. Esto

permite suponer con mucha certeza que ya estaban integradas en las fórmulas poéticas antes de que se separaran las dos corrientes.[28] Un estudio de dos de ellas, *hegetor* y *medon*, revela, además, que tanto si tuvieron como si no un significado técnico preciso en algún momento, para los autores de la *Ilíada* y la *Odisea*, eran sólo epítetos vagos, que significaban 'jefe' o simplemente 'soldado', 'guerrero': *Hegetores ede medontes*, normalmente pero no siempre en discurso directo, se aplica con indiferencia total sólo a los «consejeros» o jefes, o al ejército en conjunto; más a menudo, esto último (o a nadie en especial), en un contexto en el que las palabras realmente no significan nada en absoluto.[29] Con respecto a *medon*, en especial, los poetas admiten, por así decir, que no tenían ni idea de lo que significaba. *Medon* aparece sólo una vez, cuando una figura puramente mitológica, Forcis, abuelo materno del cíclope Polifemo, es llamado *medon* del estéril mar.[30]

Los dos modelos divergentes de terminología, aquí nos llevan más allá de un punto de posible coincidencia o accidente. Cuando dos palabras tan básicas difieren tan completamente, estamos justificados al creer que las palabras son una clave importante para las instituciones. Y de nuevo me parece que tenemos indicios que apuntan a la opinión de que toda la estructura de la sociedad micénica se había derrumbado. Con la abolición del sistema micénico de tenencia de tierras y de las clases sociales que se apoyaban en este sistema, se produjo la rápida desaparición de los nombres técnicos apropiados a estas clases y a sus diversos patrimonios y categorías. Las palabras de «mando» que se conservan en los poemas eran o palabras no técnicas, que recibieron entonces un ropaje técnico (pero sólo una apariencia de significación técnica); [31] o palabras realmente desconocidas en el vocabulario micénico; o una combinación de ambas.

Se puede aducir que palabras como *medon* y *hegetor* pertenecen a un tipo que no se espera encontrar en textos administrativos. Son palabras de valor general, como *lord*, *Führer*, *seigneur* o *Herr*, demasiado imprecisas para los objetivos de los registros de las tablillas, pero ideales para una narración poética. Esto es correcto seguramente, y es muy probable que los bardos micénicos las estuvieran usando ya regularmente. Sin embargo, no es el hecho de que estas palabras homéricas no aparezcan en las tablillas lo que es tan significativo, sino lo contrario, el hecho de que seis palabras, aparentemente importantes, de las tablillas, ni una vez salgan en las fórmulas poéticas. La *Chanson de Roland* maneja ocasionalmente *dux*, *cuntes* y *barun* en medio de las citas repetidas de *reis* y *seignurs*. La *Niebelungenlied*, que alterna *künic*, *fürst*, *reke*, *degen* y *ritter*, como lo hace Homero, sin embargo desciende a palabras (y personajes) «no poéticos» como *marcgrave*, *marschalc*, *scenke*, *kameraere* y *küchenmeister*. Aparecen pocas veces, pero lo hacen. En la *Ilíada* y la *Odisea* no existen, y por tanto nos vemos frente a una discontinuidad, casi completa, de vocabulario con respecto a tenencia de tierras y categoría social.

Hay pocas esperanzas, pues, de que tanto el vocabulario como el contenido de los poemas puedan ofrecer claves dignas de crédito para un mundo anterior en cuatrocientos o quinientos años, con un tipo de organización radicalmente diferente, estando separados estos dos mundos no sólo por siglos, sino también por una ruptura muy profunda de la tradición.

IV

A lo largo de los poemas aparecen obligaciones personales de servicio, y en especial de servicio militar. Que se trataba de obligaciones, no de meros asuntos de amistad o buena voluntad, es cierto, pero en qué consistía la obligación no está claro de ningún modo, salvo cuando se basa en el parentesco. Las únicas otras bases a las que se hace referencia explícita alguna vez son la amistad de huéspedes y el intercambio de regalos, y donde existen hay motivos suficientes para los lazos más estrechos, como sólo ahora estamos empezando a comprender.[32] Para el resto nos vemos reducidos al argumento de silencio. Ni una sola vez se menciona la tenencia de tierras, incluso en ocasiones, como la negativa de Aquiles a volver al combate, cuando la más clara de todas las amenazas, la expropiación de una propiedad, por no cumplir las condiciones, hubiera sido lo más apropiado.[33] *Ni una sola vez*, hay que subrayarlo, pese a que los historiadores han sido rápidos en aplicar la palabra «feudal», como en el caso de Equepolo de Sición, que dio a Agamenón una yegua «para no tener que seguirle hasta Ilión».[34] Sición caía dentro de los dominios de Agamenón [35] y Equepolo estaba obligado a ir a la guerra. No es inconcebible que el lazo que le obligaba fuera de vasallaje, pero el poeta ni lo dice ni hace alusión a ello de ningún modo.[36]

Para tomar otro ejemplo, cuando Menelao se ofrece para acom-

pañar a Telémaco a través de Grecia y el centro de Argos, recogiendo regalos de «las ciudades de hombres»,[37] no hay nada en el lenguaje del poeta que sea esencialmente diferente del relato de Menelao sobre el éxito de su recolección de regalos en sus viajes por Chipre, Fenicia, Libia y Egipto; [38] o de las narraciones de Ulises sobre sus viajes por Egipto y Tesprotia.[39] Nadie podría aducir razonablemente que los muchos regalos de Egipto y Tesprotia representaban pagos feudales debidos, y no veo cómo sería diferente la situación de Grecia y el centro de Argos, salvo en la proximidad geográfica. De nuevo hay que reconocer que no son inconcebibles relaciones feudales en el último ejemplo; y de nuevo hay que subrayar que el texto no dice nada de esto. Insistir en rellenar todos estos silencios con tenencias de tierras feudales es cometer el error metodológico de suponer que cuando los poetas dejan de explicar una situación, la pieza que falta es usualmente (o siempre) algo totalmente distinto a cualquier pieza de la que hay pruebas evidentes. Incluso una lectura rápida del *Beowulf* o la *Chanson de Roland* o la *Nibelungenlied* permite enterarse perfectamente de que *Gefolgschaft* y vasallaje eran instituciones clave, aunque ahí también casi no se toquen los detalles y las normas. El contraste con la *Ilíada* y la *Odisea* es sorprendente; tanto, que una simple comparación basta casi, por sí sola, para eliminar la posibilidad de que el mundo homérico sea un mundo feudal.

Dos procedimientos característicos del mundo de los poemas germánicos aparecen juntos en un solo pasaje autobiográfico del *Beowulf*: «Tenía siete inviernos de edad cuando el señor de los tesoros, el gracioso rey de los pueblos, me recibió de mi padre. El rey Hrethel me tuvo y me mantuvo, me dio riqueza y comida ...». Más tarde, el hijo de Hrethel, Hygelac, «me dio tierras, un lugar para vivir, una grata posesión. No tuvo necesidad de buscar entre los Gepidae o los Señores de la Espada, o en el reino sueco, un guerrero menos bueno, para adquirirlo con tesoros (u obtenerlos con un precio)».[40] Palabras como *thegn*, *degen*, y quizá la céltica *vassus* reflejan (en uso y práctica real, no sólo etimológicamente) la costumbre de enviar a los hijos de los nobles a la corte de otro, cuyo vasallo acababan siendo. Entre los griegos, por el contrario, no hay rastros ni de la práctica, ni de la terminología. Los poemas homéricos llaman repetidamente a un héroe *therapon*, *hetairos* o *keryx* de otro, nunca en este contexto su *pais*, *teknon* o *kouros*.[41] Y nunca se indica que en el fondo de la relación hubiera una cuestión de tierras. Los poemas también registran ejemplos de guerreros procedentes del extranjero, que entraban al servicio de un rey, pero invariablemente se trataba de que se habían visto forzados a huir por una venganza de sangre o cualquier otra amenaza, o que se habían convertido en parientes (yernos), no partidarios.[42]

Al tratar de explicar que Homero carece de información suficiente en los pocos pasajes enigmáticos que se resisten a una fácil comprensión, no se debe olvidar que muy a menudo los poetas ofrecen un amplio material, que los casos que nos dejan perplejos son excepcionales. Alianza por parentesco, matrimonio, y amistad de huéspedes, por una parte, y lealtad para con un rey, por otra, explican satisfactoriamente una cantidad muy grande de obligaciones de la sociedad homérica. Por lo tanto, la indiferencia de los poetas en tales asuntos —la explicación más usual— no me parece nada suficiente para los trozos extraños (aunque, evidentemente, es posible en algunos casos dados). Mucho más verosímil, creo yo, es la ignorancia de los poetas. Conocían por las fórmulas heredadas que había habido grandes reyes en Micenas y Pilo y otros centros «prehistóricos»; pero, en realidad, no tenían idea de qué era un gran rey micénico, o cómo se comportaba, o en qué residía su poder. Del mismo modo que conservaban sólo descripciones de palacios o de peleas de carros, que ya no eran reales para ellos, y llegaban mutiladas hasta el punto de no entenderlas, o de palabras y expresiones que nunca entendieron en absoluto o las entendieron mal, así también conservaban y repetían trozos narrativos mutilados e ininteligibles, procedentes de un pasado que se había perdido no sólo en las instituciones, sino también, en gran parte, en la memoria.[43]

Con respecto al contenido de la *Ilíada* y la *Odisea*, hay una profunda diferencia cualitativa entre la narración y las instituciones (o el fondo). Para lo primero, aduciría que esencialmente no sirve como fuente. Con la única excepción de la geografía política del mundo micénico, el núcleo del hecho histórico que puede yacer enterrado en los cuentos, normalmente no se puede detectar por ningún método de análisis, interno o comparativo. Para este fin, los restos externos directos son indispensables.[44] Las instituciones, por otra parte, se describen (más a menudo, se detallan) con mucha precisión. Por poner un ejemplo: se pueden descartar las genealogías innumerables al completo como anales de familias concretas de príncipes en lugares específicos; pero las instituciones de parentesco, matrimonio y

alianzas dinásticas, que sirven de base a las genealogías, aparecen en los poemas tal como existieron, en sus líneas esenciales, en algún momento del mundo griego (el siglo x y ix, como he apuntado).[45]

Por lo general, las instituciones de propiedad y poder aparecen con consecuencia y coherencia, y sin rastro de tenencias de tierras condicionales. Aquí y allá se deslizan confusión e incertidumbre, como hemos visto. Es imposible *demostrar*, lógicamente, que en ciertos pasajes no estén soterradas relaciones feudales o casi feudales. Pero es posible mostrar que no es necesaria la explicación feudal; que o bien no hay explicación en absoluto, porque los poetas repiten trozos que hace tiempo han perdido el significado, o alguna alternativa es tan admisible y, al mismo tiempo, más consecuente con el resto (y el grueso) de la evidencia poética.

V

En los poemas, la enajenación de tierra, de cualquier modo y en un grado cualquiera distinto de la sucesión, se menciona pocas veces, y no dudo que se realizaba raramente. Las enajenaciones puramente privadas, de hecho, se limitan a una referencia dudosa al regalo de Ulises a su esclavo Eumeo; [46] a dos transferencias probables de tierra (por deducción, no por afirmación explícita) a un yerno extranjero residente en el país de su suegro; [47] y, de nuevo, por deducción, a Fénix cuando huyó a Ftia junto a Peleo.[48] Las tres primeras son situaciones irrelevantes para nuestros propósitos, y en la cuarta no hay sugerencia, y apenas posibilidad, de una tenencia condicional.

Surge un serio problema, sin embargo, con el *temenos*, definido normalmente como 'una porción de tierra que no se ha dividido en *kleroi* por sorteo, sino que se ha dejado acotada, guardada como un regalo de honor para el rey o héroes sobresalientes'.[49] Esta definición es inaceptable. No indica cuándo ni con qué efecto tuvo lugar la supuesta división de la tierra «en *kleroi* por sorteo»; sobre todo, si había ocurrido una, dos o tres generaciones antes. En los poemas la palabra *kleros* aparece dieciocho veces (y dos en compuestos), pero ni una sola vez con la más mínima señal de división de tierra por sorteo.[50] La definición tampoco sugiere el estado de la tierra «acotada» durante el período en que, es de presumir, estaba desocupada; si estaba cultivada, y si era así, quién la administraba y cuál era su mano de obra. Y tampoco califica el «regalo», para que sepamos si la concesión era condicional o permanente, si era igual para reyes y para héroes. Tres pasajes (y sólo tres) dicen algo sobre la asignación de un *temenos*: de los licios a Belerofonte, de los etolios a Meleagro (promesa que no se cumplió), y de los troyanos a Eneas (promesa que nunca existió en realidad, pero la sugirió Aquiles burlonamente).[51] Otras seis referencias dan detalles diversos sobre un *temenos*, como su situación o sus frutos, pero no indican cómo ni cuándo se adquirió. De los ocupantes, cinco son reyes: Sarpedón y Glauco conjuntamente, el *basileus* sobre el escudo de Aquiles, Otrinteo, Alcinoo de los feacios y Ulises.[52] El sexto, el caso más peculiar, es Telémaco.[53]

La primera observación que se debe hacer es que ni es evidente ni necesario, pese a los léxicos, que la palabra *temenos* tenga el mismo significado en todos los pasajes.[54] En griego clásico *temenos* significaba 'tierra del dios' y se aplicaba por igual al hipódromo pítico, a la Acrópolis y al recinto de un héroe; a la tierra acotada para un dios en la división inicial cuando se fundaba una colonia o a la tierra dada por un individuo, de su propia heredad, por donación, dedicación o testamento.[55] *Temenos* procede de *temno* ('cortar'), pero este hecho etimológico no significa que cada *temenos* tuviera que ser desgajado de una reserva común de tierras, lo mismo que el significado de la raíz de *kleros* no exige que cada lote etiquetado así por Homero o Iseo sea el producto de una parcelación. Desde Homero en adelante, los griegos no encontraban difícil decir *kleros*, aunque estuviera perfectamente claro que no había ninguna relación, ni la más remota, con una división en lotes (lo mismo que la palabra *lot* es el término usual en el lenguaje administrativo y coloquial norteamericano, para una parcela de tierra); y después de Homero no encontraron difícil llamar a cada trozo de tierra dedicado a un dios, *temenos*, tanto si había sido desgajado como si no. Creo que el significado usual en Homero también estaba divorciado de cualquier asociación con corte, y el *temenos* significaba simplemente 'tierra real', es decir, una finca «de propiedad privada», que se diferenciaba de todas las demás fincas por el solo hecho de pertenecer a un rey.

Esta opinión resuelve lo que de otro modo sería un rompecabezas incontestable: nunca se hace referencia a que un rey recibe un

temenos en circunstancias ordinarias, al subir al trono; ni que se traspase un *temenos* a su muerte. Hay suficientes destierros y asesinatos en los dos poemas, pero nunca una palabra sobre el *temenos*, por el que, si hubiera habido una garantía de ocupación sólo con el trono, el *demos*, los *gerontes* ('ancianos') o algún otro agente hubiera demostrado un profundo interés, cuando, por ejemplo, fue asesinado Agamenón. En la charla interminable sobre el destino de la propiedad de Ulises, nunca nadie menciona su *temenos*. Sabemos que Ulises tuvo uno porque se nos dice que le ponían estiércol. Pero no sabemos cómo lo obtuvo, y ni la asamblea, ni los pretendientes, ni Penélope, ni la propia Atena muestran preocupación por él. Cuando los pretendientes, en sus momentos más benevolentes, tranquilizan a Telémaco, diciéndole que sólo quieren la realeza, pero no la propiedad de Ulises, no hay señal de que el *temenos* fuera con la primera y no con la última. De hecho, en un pasaje (aunque se está de acuerdo en que no es muy de fiar) se dice a Telémaco que está en posesión del *temenos*, lo cual, puesto que él ciertamente no era rey, puede significar solamente que poseía la finca de su padre (si es que significaba algo).[56]

El único rey que recibe un *temenos* en los poemas es Belerofonte en Licia. El rey «le dio su hija y compartió con él la dignidad regia; y los licios le acotaron un *temenos*».[57] Dos generaciones más tarde, sus nietos, Sarpedón y Glauco, eran los «más honrados en Licia, con asientos preferentes, manjares y copas de vino, y todos nos miran como a dioses, y poseemos (*nemomestha*) un gran *temenos* a orillas del Janto».[58] Aquí, y sólo aquí, parece que el *temenos* tiene una sugestión especial y una relación peculiar y directa con la recepción y retención del poder real.[59] Pero aquí no estamos en el mundo griego. La dignidad real conjunta, la peculiar línea de descendencia, por la cual el hijo de la hija de Belerofonte (Sarpedón) supera en categoría al hijo de su hijo (Glauco), y la complicada práctica posterior relativa a tumbas y lápidas sepulcrales, todo ello apunta a que Licia se apartaba, en su organización social, del modelo griego, homérico y prehomérico.[60] Si el poeta de la *Ilíada* fue tan minucioso en sus indicaciones sobre el *temenos* de Licia, por tanto, no estamos autorizados a transferir la institución licia a los griegos, cuyos reyes, sin excepción, nunca recibieron un *temenos*, según las noticias que tenemos.[61]

Sin embargo, el caso de los héroes es algo distinto. Aquiles simplemente se mofaba de Eneas, cuando le preguntó si los troyanos le habían prometido un *temenos*, si salía victorioso del combate singular, y el breve pasaje se limita a decirnos que semejante concesión no era impensable, en principio.[62] La historia de Meleagro es mucho más detallada. Los *gerontes*, a través de los sacerdotes que habían elegido para hablar por ellos, ofrecieron a Meleagro como estímulo una gran recompensa, la elección de una superficie recortada (*tamesthai*), de la parte más fértil de la llanura de Calidón, un *temenos*, mitad viña, mitad tierra labrantía.[63]

No hay nada en ambas historias que suponga que las concesiones de tierra nombradas fueran condicionales en cuanto a su tenencia. Realmente, es imposible pensar en cualquier condición razonable. En el caso de que se hubieran concedido los regalos, sin duda se habría tratado de regalos libres, para siempre, como parte integrante de las posesiones permanentes de Eneas y Meleagro, que pasarían luego a sus descendientes con el resto de su propiedad. Tampoco hay nada en las dos historias (ni en el relato de la concesión a Belorofonte) que indique que la tierra que se ofrecía era propiedad de la comunidad. Es una suposición, introducida sólo por algunos eruditos, por lo que puedo descubrir, basándose en la etimología de *temenos* y muchos datos comparativos, la mayoría sin importancia o falsos.[64] Había ejemplos en la historia griega posterior, cuando, en el momento de un asentamiento, se estipulaba que se dejaba tierra en reserva para futuros colonizadores. Pero entonces se dejaba vacante la tierra de peor calidad, no la más fértil.[65] *Dejada vacante*, mientras que Meleagro pudo hacer su elección entre las tierras mejor cultivadas de Calidón. Incluso los reyes espartanos, tan a menudo llamados supervivientes de los tiempos homéricos (o micénicos), recibían fincas en el extranjero, entre los *perioikoi*, no en casa.[66]

No conozco ningún texto, en ninguna fuente griega, que justifique la creencia en una reserva de tierra de propiedad pública, que se mantuviera cultivada hasta el día en que la comunidad deseara concederla, de modo permanente o de cualquier otro modo, a un individuo. Las dificultades prácticas, especialmente con los recursos y organización disponibles en el mundo homérico, hubieran sido enormes. Antes de que Meleagro hiciera su elección, ¿quién cultivaba, abonaba y cosechaba la llanura de Calidón? ¿Quién suministraba y controlaba la mano de obra? Y ¿cómo se disponía la cosecha en un mundo que no tenía mercado alimenticio ni comidas públicas? (Si el

cuento homérico se refiere a una tierra pública, entonces toda la llanura, hay que recordarlo, no sólo el *temenos* de Meleagro, era cultivada bajo la administración pública.) Se ha apuntado como respuesta que «un *temenos* no se puede concebir si no es como un pedazo de tierra junto con los campesinos que la adornaban».[67]

Con estas premisas, es la única respuesta posible, y no encuentro ninguna prueba para justificarla. Los campesinos atados a la tierra, como los siervos, no aparecen por ninguna parte de los poemas, y no hay ninguna sugerencia, ni en la historia de Meleagro ni en ningún otro sitio, de que el rey o héroe adquiriera esclavos como parte de la concesión de la tierra.[68].

Tampoco existía ningún agente que ocupara y administrara la tierra pública. A lo largo de toda la *Ilíada* y la *Odisea*, los ancianos se ocupan sólo de ser consejeros del rey, según su petición y deseo. Sería inconsecuente con cualquier otra referencia a los *gerontes*, que, de algún modo, en lo referente a tierras públicas, tuvieran autoridad para actuar independientemente del rey, e incluso, en cierto sentido, con un poder mayor. (Los actos ilegales y la toma de poder no están relacionados). Como el *demos*, aparecen sólo, como un cuerpo, en dos contextos de tiempo de paz en los poemas. Asistían a la asamblea cuando se les convocaba, y allí su papel era puramento pasivo. Las reuniones de la asamblea servían para movilizar la opinión pública, por así decir, pero el pueblo nunca votaba ni dejaba oír su opinión en asuntos de política.[69] Pero a veces el *demos* sí tomaba medidas. Todos los troyanos son unos cobardes, dice Héctor a Paris en un pasaje: «pues si no, ya estarías vestido con una túnica de piedra hace tiempo por tus malas acciones».[70] Hay otras alusiones, aunque no tan pintorescas, al *demos* enfrentándose a un malhechor en algo que equivale a un linchamiento.[71] En tales ocasiones, la opinión pública llevó a la acción, pero se supone que era espontáneo, y no canalizado formalmente. En todo caso, no puedo encontrar un pasaje, en el que el *demos* hiciera algo, salvo poseer o dirigir algo.[72]

Quedan por estudiar otros dos textos, que no tienen nada que ver con un *temenos*, pero que se han citado a veces como prueba de posesión colectiva de tierra. El primero es un símil de la *Ilíada*, en el que los dos ejércitos son comparados con dos hombres que altercan, con la medida en la mano por los lindes de un campo común (*epixynos*), donde disputan en un pequeño espacio por iguales derechos.[73] La palabra *xynos* (y sus comuestos) aparece en Homero

sólo en la *Ilíada*, e incluso aquí, no muy frecuentemente. Por lo que puedo definir, se refiere a algo común a un grupo específico, cuya pertenencia se deja ver en el contexto. La palabra *koinos* se sigue usando de este modo (normalmente para una herencia) en griego clásico, y en las inscripciones y papiros.[74] Por tanto, el significado del pasaje de la *Ilíada* es más verosímil que sea «común a los dos», más que «común a toda la comunidad». A partir de la lengua únicamente, no hay nada que justifique el brusco rechazo de Thomson de la explicación de la herencia, en favor de la suya propia, en el sentido de que «con la relajación de los viejos lazos comunales, cada ocupante empezó a arar y segar donde le pareció bien», provocando disputas por los lindes.[75] Este punto de vista se apoya en el material comparativo, que no resuelve nada, porque se limita a demostrar que la propiedad colectiva de la tierra ha existido en algunos lugares del mundo; y en etimologías ingeniosas y a menudo atractivas, que carecen de importancia para el significado homérico.[76] Contra ello está el hecho, que considero casi decisivo, de que los viejos lazos comunales nunca aparecen mencionados en los poemas; y el hecho adicional de que, en un pasaje, parece que tenemos una afirmación inequívoca de que un asentamiento significaba división inmediata de la tierra en fincas privadas. Cuando trasladó a los feacios a Esqueria, Nausítoo «repartió los campos» (*edassat' aurcras*),[77] y el verbo que el poeta usa, *dateomai*, significa usualmente 'dividir en fincas personales', en el sentido de la propiedad privada (tal como uso esta expresión en todo el capítulo).[78]

El segundo texto da menos base, incluso, para el punto de vista de la tierra comunal. En el vigesimocuarto canto de la *Odisea*, el héroe va al predio que «Laertes adquirió por sí mismo, después de pasar muchas fatigas».[79] Es lógico suponer una alusión al espacio libre de una tierra que antes estaba sin cultivar, pero parece innecesario forzar el pasaje para leer en él la idea adicional de que el poeta intentaba distinguir entre tierra de propiedad privada y pública.[80] Una lectura simple de los versos, sin especiales deformaciones o sutilezas, tiene buen sentido, con el énfasis en «después de pasar muchas fatigas», fórmula familiar, empleada, por ejemplo, para subrayar que Briseida había costado muchos esfuerzos a Aquiles.[81] Luego, el significado esencial es que, en la época posterior a los asentamientos, cuando las incursiones, herencias y donaciones eran los modos corrientes

de adquisición, Laertes había hecho algo poco común: había pasado fatigas para desbrozar una tierra nueva.[82]

Nada de lo que he dicho hasta aquí excluye la posibilidad de que hubiera labranza bajo una disciplina comunal, en un sistema de campo libre. Uno de los paneles del escudo de Aquiles, realmente se presta fácilmente a esa interpretación.[83] Si es así, hay que examinar tres errores que se han hecho al sacar conclusiones ulteriores. Primero, las alternativas no se excluyen entre sí: un sistema de campo libre puede coexistir con cercas y caseríos. Por tanto, los trozos sueltos en Homero que localizan fincas reales y sus descripciones repetidas como mitad huerto, mitad tierra de labranza podrían significar que estas tierras en especial eran acotadas de zonas de campo libre (si es que éstas existieron).[84] En segundo lugar, el trabajo «comunal» de la tierra nunca presupone, como correlativo necesario, la posesión comunal de la tierra. En tiempos históricos se encuentra más a menudo lo primero que lo segundo.[85] En tercer lugar, no existe un proceso fijo de evolución, por el cual el sistema de campo libre sea siempre la forma de organizar el trabajo de labranza más primitiva, y el de cercas y caseríos la más moderna. Las migraciones y conquistas no estuvieron nunca seguidas de asentamientos fijos, y no era desconocido, para grandes fincas privadas, en primer lugar, y luego, en generaciones posteriores con la creación de campos libres (y a veces de comunidades de aldeas), el resultado de complicados factores políticos, demográficos y ecológicos.[86]

Finalmente, nada de lo que he dicho niega la posibilidad de concesiones ocasionales de tierras. En la historia de Meleagro, el poeta no dijo que era una parte de un *ager publicus* lo que se ofrecía al príncipe recalcitrante. Esto es una mención de eruditos modernos, impuesta por un texto, que se refiere sólo a la parte más fértil de la llanura de Calidón. ¿Por qué, por otra parte, no podemos creer que Meleagro tenía que hacer su elección en las mejores tierras ocupadas privadamente, lo mismo que, según Heródoto, el pueblo de Apolonia expió su culpa para con Evenio, en la generación anterior a las guerras médicas, ofreciéndole los mejores *kleroi* y la casa más hermosa de la ciudad, que él había elegido?[87] Evenio hizo su selección, y el pueblo de Apolonia compensó a los propietarios comprando sus propiedades.[88] En el mundo homérico, el procedimiento tuvo que ser distinto. No había tesoro público ni compra de tierras. Pero eso no quiere decir que no hubiera métodos para obtener una compensación.

«Ea —dijo Alcinoo a los nobles feacios— démosle cada uno un gran trípode y un caldero; y reuniendo después al pueblo hagamos una colecta, pues sería costoso que cada uno otorgara graciosamente el regalo.»[89] Con esto, volvemos a estar en el área de la soberanía y el poder real (o poder de la comunidad), no de la tenencia y el régimen de propiedad.[90]

VI

En este largo análisis negativo, quizás he adornado el cuadro al parecer insistir en que *no* hay rastros de propiedad comunal ni tenencias de tierras condicionales en los poemas. Seguramente es un error aceptar en sentido literal la imagen creada por los poetas, de que el mundo aqueo entero (y el troyano con él) era esencialmente el mismo en todas partes.[91] Ulises, Néstor y Agamenón diferían entre sí por su temperamento y proezas, pero sólo como tres individuos de la misma comunidad, incluso de la misma familia, podían hacerlo. Ítaca, Pilo y Argos también eran diferentes, por su terreno y riqueza, pero no por sus instituciones. Con todo, en los documentos literarios y epigráficos más primitivos, distintos de la *Ilíada* y la *Odisea*, son evidentes inmediatamente muy profundas divergencias en las instituciones sociales y políticas. Algunas de estas variaciones tenían, con mucha probabilidad, sus raíces en la época de migración y asentamiento, que siguió a la destrucción de la civilización micénica, otras resultaron de diferencias regionales en el ritmo o dirección del cambio social posterior. Por tanto, puede ocurrir que algunos de los pasajes sueltos de los poemas, que se explican frecuentemente como anacronismos —reminiscencias micénicas—, sean, por el contrario, reflejo de las diferencias dentro del mundo griego, tal como existían después del período de asentamiento.[92] Y puede ser que algunos reflejen diferencias dentro de las comunidades individuales, pues eran sociedades de gran complejidad, en las que no hubo necesariamente una sola norma de organización que todos seguían con regularidad infalible.[93]

Pero nada de esto ayuda mucho. Son los trozos excepcionales, a los que se acude para pedir ayuda, los que desenmarañan el mundo de las tablillas, puesto que las escenas homéricas típicas proceden muy claramente de otro mundo. Y estos trozos sueltos, superviven-

cias ininteligibles o sin sentido, o las ojeadas fragmentarias de variaciones genuinas postmicénicas, cualesquiera que fuesen, resultan siempre tan huidizos e inciertos en su significado que usarlos como guía del mundo micénico es realmente el caso de un ciego guiando a un cojo.

La demostración de que el régimen de propiedad y tenencia de las tablillas era muy diferente, cualitativamente del de los poemas, no requiere un análisis detallado del material nuevo. Bastará una exposición muy sencilla, que voy a expresar en los términos más generales para evitar disputas sobre los significados precisos de los términos técnicos.

1) Un número significativo de tablillas, especialmente de Pilo, registra tenencias de tierra de alguna manera, o para propósitos catastrales o como registro de propiedades, junto con repartos de semillas.

2) Todos los signos permiten suponer que la situación de tenencia era variada y complicada. Algunas tierras parece que fueron ocupadas libremente, mientras que el resto eran detentadas «de parte de» alguien, en situación de servicio.

3) Si *paro damo* significa lo que parece, entonces una proporción significativa de tierra era detentada «de parte del» *damos.*[94]

4) Entre los que detentaban tierras *paro damo*, había hombres llamados alfareros, herreros, y así sucesivamente, uno o dos sacerdotes o sacerdotisas, y los más numerosos de todos, los *teoio doero* (*theou douloi*, 'sirvientes o esclavos del dios'), grupo misterioso de hombres y mujeres, que no se pueden ciertamente comparar con el *doero* corriente (que se sumaban en las tablillas, pero nunca se nombraban).[95]

5) Tenencias y posesiones podían entrelazarse, de modo que un individuo podía ocupar unas tierras libres (al menos no hay indicación de lo contrario) y otro terreno o terrenos «de parte de» algún otro.

No parece necesario proseguir. En todos los puntos significativos de la posesión y tenencia de tierras, el cuadro es totalmente diferente del homérico. Por esta razón mucho de lo que se escribe actualmente se saca de etimologías, nexos indoeuropeos, y la palabra *temenos*, la única conexión directa, aparentemente, con Homero. Hemos visto que en los poemas la palabra es muy difícil y poco clara, y ahora podemos dedicarnos a su única aparición cierta en las tablillas.

Una tablilla de Pilo tiene, en la primera línea, las palabras *wanakatero temeno tosojo pema*, seguidas del ideograma del grano y el numeral 30; y en su segunda línea, *rawakesijo temeno*, GRANO 10. El resto del texto corto, aunque continúa con GRANO y numeral al final de cada asiento, no repite la palabra *temenos.*[96] *Temenos* es, por consiguiente, un término referido a la tierra, conectado con *wanax* (como ocurre a veces en Homero) y con *lawagetas* (desconocido en Homero). En el momento actual no se puede decir más, excepto por conjetura.[97]

VII

Mi argumentación se puede resumir en tres breves afirmaciones generales.

1.° Lo que ocurrió después de la caída de la civilización micénica no fue sólo una decadencia dentro del marco social existente, sino una decadencia y un cambio de carácter a la vez. Luego, al surgir la nueva sociedad griega de estos nuevos comienzos, se movió en una dirección muy diferente, de modo que la clase de mundo que había existido antes de 1200 a. de C. nunca volvió a aparecer en la Grecia antigua propiamente dicha. En este sentido, la ruptura fue completa y permanente.

2.° Dada la naturaleza de la *Ilíada* y la *Odisea*, es falso metodológicamente considerar una palabra, frase o pasaje, aisladamente, si se estudian las instituciones. Esto vale si uno se ocupa sólo del mundo homérico, o de una palabra en comparación con cualquier otra.

3.° El mundo homérico era totalmente postmicénico, y las llamadas reminiscencias y supervivencias son escasas, aisladas y mutiladas. Por tanto Homero no es sólo una guía poco recomendable para las tablillas; no es una guía en absoluto.

CAPÍTULO 12

MATRIMONIO, VENTA Y REGALO EN EL MUNDO HOMÉRICO

El enfoque, que ha prevalecido mucho tiempo, del matrimonio homérico tiene dos partes: que se basaba en un matrimonio por compra; y que en los poemas son visibles elementos nuevos, que anuncian el momento en que el matrimonio por compra sería desplazado por un acuerdo de matrimonio formal, acompañado normalmente por una dote.[1] Pese a que este punto de vista ha sido aceptado casi completamente por los juristas, nunca se han resuelto con éxito algunas de las dificultades más serias presentadas por los textos. Su portavoz más autorizado, Paul Koschaker, en su artículo fundamental sobre las formas de matrimonio entre los pueblos indoeuropeos, subrayó repetidamente las dificultades. No vemos el puente, escribió «entre el matrimonio por compra, que aún se puede demostrar en época homérica, y la *engyesis* posterior». Es más, el estado de nuestras fuentes relativas al surgimiento del matrimonio libre en Grecia «es especialmente poco satisfactorio».[2]

Me propongo volver a examinar el asunto en relación con dos pares de problemas.

El primer par trata de venta y regalo. La expresión «matrimonio por compra» se ha de entender algo metafóricamente. En el lenguaje de muchísimos pueblos que tienen (o tuvieron) la institución, las palabras que significan «precio de la novia» son distintas de las

Publicado por primera vez en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3.ª serie, n.º 2 (1955), pp. 167-194, y reimpreso con permiso de los editores. Como en los dos capítulos precedentes, hemos reducido las notas.

palabras usuales para «precio de venta»; y los verbos «comprar» y «vender» no se usan para matrimonio. Nunca se confunde el matrimonio con la compra de una esclava. En la lengua homérica, una esposa puede ser llamada «compañera de cama cortejada», *mneste alochos*, nunca *onate alochos*, «compañera de cama comprada». Los juristas modernos hablan de matrimonio por compra, sin embargo, aplicando el test de si «la conclusión del matrimonio está controlada por las reglas de la ley de venta» o no.[3] Lo que voy a hacer es poner uno junto a otro lo que conocemos de la venta homérica para ver si esta prueba resiste. Con la venta, además, relacionaré la institución de la donación e intercambio de regalos.

El segundo par de problemas es el de distinguir entre asuntos de hecho y asuntos de ley, entre prácticas que pueden haber sido usuales, pero no esenciales, y prácticas jurídicas propias; y el fijar el lugar del matrimonio dentro del marco de la sociedad micénica.

I

Se pueden resumir rápidamente ciertos hechos, relevantes, y generalmente indiscutibles, sobre el matrimonio homérico.

1) Aparte de varias referencias a que Ulises dio esposa a un esclavo, todos los matrimonios de los que tenemos información tenían lugar exclusivamente entre los nobles y jefes más poderosos, de modo que resulta imposible decir algo sobre la ley o costumbres del matrimonio entre los plebeyos.

2) El procedimiento más frecuente para obtener una esposa era que el hombre diera a su padre regalos considerables, llamados a menudo *hedna*.[4] Ese es el llamado matrimonio por compra. No sólo está atestiguado en el mayor número de casos específicos, sino que también es subrayado por la palabra *anaednon*, usada en circunstancias especiales, como por ejemplo, el ofrecimiento de Agamenón de una hija a Aquiles,[5] cuando un hombre podía obtener esposa sin dar regalos.

3) Otro procedimiento, no poco común, era la obtención de una esposa por un acto de proeza, o en un *agon*, una disputa. A veces, el resultado era la adquisición de riquezas importantes por parte del padre, como cuando Melampo llevó el rebaño de Ificlo a Neleo,[6] por lo que podemos pensar que el resultado no era muy diferente de la

«compra de la novia» corriente; pero en otros casos, no se trata para nada de regalos, como en la disputa de los pretendientes para ver quién podría empuñar el arco de Ulises.[7]

4) En tres ejemplos se indica o presupone el matrimonio por captura. Uno es el matrimonio de Paris y Helena;[8] el segundo, cuando la cautiva Briseida afirma que Patroclo le había prometido darla en matrimonio a Aquiles;[9] el tercero es una mención en un fragmento de la *Tebaida*, en el sentido de que Eneo obtuvo a su esposa como premio en el saqueo de Oleno.[10] Algunos juristas han desechado la noción total de matrimonio por captura, por ser una mala interpretación del acto jurídico del matrimonio.[11] Pero, para nuestros objetivos, basta con señalar que realmente tenemos dos matrimonios válidos, precedidos de captura, tanto si la víctima estaba de acuerdo como si no, y uno que se había prometido, según lo afirmaba la interesada.[12]

5) Diversos matrimonios no llevaban consigo ni regalos, ni *agon*, ni captura. No me propongo examinar los ejemplos problemáticos de los seis hijos de Eolo, que estaban casados con sus seis hijas,[13] y del rey de los feacios, Alcinoo, cuya esposa Arete parece que era su hermana.[14] Si reflejan de algún modo una realidad histórica, es la de un mundo aún más antiguo que la sociedad homérica, casi totalmente destruida por entonces. Pero ni el ofrecimiento de Agamenón de su hija a Aquiles, ni el de Alcinoo de dar Nausicaa a Ulises son anacrónicos,[15] y ambos incluían regalos al esposo y no al contrario.

6) En conjunto, se hacen claras referencias a la dote —si se me permite usar esta palabra en sentido amplio— en ocho ocasiones, y hay una novena en el *Himno a Afrodita*.[16]

7) Con muy pocas excepciones, los matrimonios en la *Ilíada* y *Odisea* se hacían con gente de fuera, es decir, entre un hombre de una comunidad y una mujer de otra. Este hecho se puede explicar por la circunstancia de que los personajes se movían todos en los círculos más altos, en los que el matrimonio era un instrumento importante para establecer lazos de poder entre jefes y reyes.

8) Finalmente, aunque lo regular era que la esposa entrara en la casa (*oikos*) de su marido (o del padre de su marido), no era desconocido en absoluto lo contrario, que el marido entrara en casa de su suegro y más tarde se convirtiera en el jefe.[17]

II

Ni una sola vez, ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea*, hay una transacción de venta —incluso si concebimos «venta» con mucha amplitud— en la que podamos estar seguros que dos griegos estaban involucrados, o dos troyanos. O una de las partes es un extranjero, normalmente fenicio o tafio, o el poeta no indica la nacionalidad de la segunda parte.[18] Todos los pasajes de la última clase, sin excepción, se refieren a la adquisición de esclavos, y la deducción parece legítima, por todo lo que nos dicen los poemas, que los vendedores de esclavos eran usualmente, y quizá siempre, extranjeros. Ciertamente no hay un ejemplo disponible en que un griego o un troyano hagan ese papel.

Además, los esclavos eran prácticamente las únicas cosas compradas por los griegos. Las dos únicas excepciones son un embarque de vino, enviado desde Lemnos al campamento aqueo, claramente un asunto anormal, y una alusión a la adquisición de joyas de comerciantes fenicios.[19] No hay rastros de compras de ninguno de los elementos básicos de la riqueza, aparte de esclavos, ni tierra, ni metal, ni rebaño, ni armas ni tesoros.[20] No hay nada, ni remotamente comparable a la situación ideada por Hesíodo, cuando el poeta advierte a su hermano, en un lenguaje inequívoco: Ten cuidado, para que, a causa de tu comportamiento, tu vecino no compre tu heredad, en vez de tú la suya.[21]

Salvo en el ejemplo de la carga de vino de Lemnos, gracias a la cual los aqueos en el campo de batalla se procuraban vino a cambio de bronce, hierro, pieles, rebaño y esclavos —todo ello tomado como botín, me imagino—, los objetos que los griegos daban por los esclavos que compraban no están especificados. En su lugar, el poeta usa palabras vagas, generales, que sólo se pueden traducir por «fortuna», «posesiones» o «bienes».[22] Gran variedad de cosas salvo tierras, realmente. Pero estoy seguro de que el rebaño no estaba normalmente incluido, pese al hecho de que era el rebaño el que servía de pauta para el establecimiento de las proporciones del intercambio.[23] «Pero entonces Zeus Crónida hizo perder la razón a Glauco, pues cambió sus armas de oro por las de bronce de Diomedes, hijo de Tideo, las valoradas en cien bueyes por las que equivalían a nueve.»[24] Es significativo que, aparte del ejemplo de la carga de vino de Lemnos, los aqueos dieran siempre algo «valorado en

X veces de cabezas de ganado» a cambio de otra cosa, nunca «*X* veces cabezas de ganado». Laertes compró a Euriclea «con algunos de sus bienes ... y dio el valor de veinte bueyes».[25]

Ante semejante modelo de ventas, tan rudimentario y severamente limitado, la noción de un matrimonio homérico por compra parece incongruente a pesar de todo. Pero, por ahondar en la cuestión, aceptemos como base el punto de vista de Pringsheim sobre la venta homérica, que no está elaborado con tanta brusquedad ni es tan negativo. Pringsheim cree que «en el intervalo entre la *Ilíada* y la *Odisea* el intercambio se transformó lentamente en venta; que aparecieron los términos legales técnicos para compra, aunque con aplicaciones limitadas; y que la venta aún está limitada a ciertos bienes y no está todavía separada claramente del intercambio».[26]

Pues bien, el asunto es que el matrimonio por compra existe siempre que «la conclusión de un matrimonio está controlada por las reglas de la ley de venta». Surge una dificultad inmediata ante el hecho de que muy pocas veces un pueblo aplica el lenguaje de venta al matrimonio, como Koschaker reconocía en su última obra sobre el tema. Su respuesta era que es propio, sin embargo, del historiador legal, por interpretación, demostrar de qué modo, realmente, matrimonio y venta están de acuerdo en su estructura jurídica, cuando éste es el caso.[27] Pero, para la ley homérica, si, según el punto de vista de Pringsheim, el surgimiento de venta empezó sólo en el período intermedio entre la *Ilíada* y la *Odisea*, y si tampoco prosiguió mucho más allá de la *Odisea*, no veo cómo es posible, incluso con la interpretación más habilidosa, llevar la ley del matrimonio a estar conforme con la ley de venta, que acababa apenas de nacer. Los defensores de la opinión del matrimonio por compra, hay que recordarlo, no creen que surgiera en el período homérico, sino que entonces empezaba a decaer. Por tanto, imaginan una situación en la que una estructura jurídica moribunda era modelada según otra, que estaba naciendo precisamente entonces. Esto es imposible, obviamente.[28]

Koschaker insistió, además, en que por «venta» quería decir especialmente la venta de bienes raíces, no la venta de esclavos y bienes muebles. Esto último, aducía, normalmente implicaba extranjeros y por tanto desconfianza mutua, y no pudo haber sido un modelo para una ley del matrimonio.[29] Pero eso es precisamente lo que encontramos en Homero. ¿Qué reglas de la ley de venta podía haber en una sociedad, en la que las transacciones de venta estaban restringidas a la adquisición, por intercambio, de esclavos y joyas llevados por extranjeros, que aparecen en el mundo homérico como hombres sin derechos, a los que se permite acudir, por tolerancia, y presentar sus intercambios a distancia, y luego se les pide que se marchen inmediatamente? No pudo haber más que un regateo hasta que se llegaba a una base de intercambio mutuamente aceptable, seguido de un intercambio simultáneo de los objetos convenidos y la partida de los extranjeros.[30] Fuera del propio intercambio nada comprometía a las dos partes; y una vez que los extranjeros se iban, no se podía proceder a una acción de cualquier clase para rectificar un error o un fraude. Una venta inconclusa era nula; una venta concluida era irrevocable, sin prestar atención a las condiciones, términos o consecuencias.

III

Si las ventas eran escasas y totalmente periféricas en el mundo homérico, los intercambios eran frecuentes, en cambio, e indispensables en una gran variedad de circunstancias —no en forma de venta, sino de intercambio de regalos.[31] Esencialmente la entrega de regalos homérica era, por lo regular, una acción bilateral, no unilateral. Aunque tenía la apariencia exterior de un acto libre, voluntario, se acercaba mucho a una obligación. Para todos los efectos prácticos, cada regalo era una restitución por el regalo de un servicio recibido antes o una compensación por un daño cometido, o tenía la finalidad de provocar un regalo en contrapartida, a veces inmediatamente, a veces en una fecha futura, no necesariamente expresada. En el segundo tipo, el donante a menudo corría un riesgo, como en el regalo de despedida a un huésped amigo. Cuando Ulises, al regresar, encontró por primera vez a su padre, el héroe iba aún disfrazado y contó a Laertes una historia fantástica, diciéndole que había dado hospitalidad a Ulises cinco años antes y le había hecho numerosos regalos. Laertes, seguro de que su hijo había muerto, contestaba lo siguiente: «Los innumerables presentes que hiciste te salieron en vano. Si hubieras hallado a este hombre vivo todavía en el pueblo de Ítaca, te habría despedido correspondiendo con generosidad a tus regalos con otros».[32] Los regalos del pretendiente son perfectamente comparables. Se daban al padre de la muchacha

con el propósito de provocar un regalo como contrapartida, la novia.[33] «Pues éste no era el comportamiento de los pretendientes en el pasado», era un reproche de Penélope. «Los que pretendían a una mujer ilustre e hija de un hombre opulento, y competían unos con otros ... daban espléndidos regalos.»[34] El regalo como contrapartida era equivalente al regalo original, de ahí que la hija de un hombre opulento inspirase espléndidos regalos para cortejarla. Pero, como con el regalo de despedida a un huésped amigo, existía siempre el riesgo de que los regalos fueran dados en vano. La hija de un hombre rico tenía muchos pretendientes, que competían con sus regalos, y todos, salvo uno, los regalaban en vano. «Y será dichosísimo en su corazón, más que todos los demás —dijo Ulises a Nausicaa— el que triunfe con sus regalos de pretendiente y te lleve a su casa.»[35] Y para que ningún lector pase por alto el asunto, uno de los escoliastas explicó cuidadosamente que Ulises quiso decir «triunfe sobre los pretendientes».[36]

La razón de dar regalos al cortejar era simplemente que la donación de regalos formaba parte de todas las ocasiones importantes. El matrimonio era, por supuesto, una ocasión importante, especialmente en los círculos de las clases altas, en que se movían los héroes homéricos. Allí un matrimonio era, entre otras cosas, una alianza política; realmente, el matrimonio y la hospitalidad amistosa eran los dos recursos fundamentales para establecer alianzas entre los nobles y jefes. Y el intercambio de regalos era la expresión invariable de la conclusión de una alianza.

En estos círculos, no era cuestión de compensar al padre por la pérdida de los servicios de su hija. Esa noción realmente se encuentra en muchas partes del mundo, expresada muy abiertamente, y se ha usado para explicar por qué una novia ha de ser «comprada» al padre. Pero en Homero no hay una palabra que permita suponer esta idea, y parece totalmente inapropiada para las hijas de los reyes y jefes homéricos. No era para resarcir a Alcinoo por la pérdida de los servicios de Nausicaa como lavandera, que se esperaba que sus pretendientes compitieran en la magnitud de sus regalos, sino para alcanzar el alto nivel que correspondía a la hija de un hombre de clase social y riqueza extremadas.

Se ha observado que en valor (como el expresado por el rebaño) los *hedna* eran muchas veces mayores que el precio más importante por una esclava comprada. Pero no se ha hecho notar tan claramente

que los *hedna* eran perfectamente comparables en valor con los regalos intercambiados en otras ocasiones importantes.[37] Era característico de los aristócratas homéricos que reclamaran el valor, incluso en los trofeos más honoríficos, de suerte que ni escudos de cauri ni coronas de laurel entraban en sus cálculos. Los objetos de regalo tenían valor intrínseco como oro, plata y rebaño: esto era lo que les daba sus valores de prestigio.[38] «Escoge uno muy hermoso», es la sugerencia de Mentes a Telémaco respecto al regalo de despedida ofrecido por éste, «pues te traeré otro semejante en compensación».[39] De ahí la atmósfera de ofertas y regateos en torno a los regalos de boda: «el padre de Penélope y su hermano la exhortan a que se case con Eurímaco, pues supera a todos los pretendientes en regalos y ha aumentado grandemente sus presentes de petición».[40] Pero es una mala interpretación de todo el modelo de comportamiento con respecto a la riqueza, ver en la oferta evidencia de un método de ventas.[41]

El lenguaje homérico de la entrega de regalos en el matrimonio es por una parte revelador, pero a la vez ambiguo y se presta a conclusiones erróneas. El único punto cierto es que ni una sola vez emplea Homero en un contexto matrimonial cualquier palabra que aparezca en conexión con ventas, mientras que de vez en cuando, recurre a la abierta terminología del regalo.[42] Los regalos de petición de mano invariablemente son llamados *hedna*.[43] La terminología de «dote», sin embargo, es mucho más variada; *hedna* se usa sólo dos o tres veces, y por lo demás el poeta emplea expresiones generales de donación simbolizadas por el adjetivo descriptivo, *polydoros*, esto es, 'el que da muchos regalos', referido al esposo.[44]

La propia palabra *hedna* es la que ha resultado ser la más dificultosa. Trece veces significa los regalos del pretendiente al padre de la muchacha, y tres veces la palabra *anaednon* ('sin *hedna*') indica un matrimonio sin tales regalos.[45] Sin embargo, en una referencia a Penélope, que se repite palabra por palabra una segunda vez, *hedna* significa dote, y en otro pasaje el verbo emparentado aparece en un contexto que no permite hacernos una idea de su significado.[46]

El hecho de que la misma palabra pueda tener dos significados opuestos ha sido un obstáculo para los comentaristas, ya desde los escoliastas antiguos.[47] Si por *hedna* se entiende dinero de compra no hay salida satisfactoria. Algunos han buscado una solución supo-

niendo que el padre devolvía todo o parte del dinero de la compra como regalo para su hija, proporcionándole con ello una cierta protección.[48] Esta suposición es imposible basándose en las pruebas.[49] Que la novia recibía regalos es un hecho, por supuesto Helena, por ejemplo, dio a Telémaco un delicado peplo para que su esposa lo llevara el día de su boda.[50] Tal regalo, sin embargo, era parte del ajuar, que ni se puede comparar ni confundir con el rebaño o el tesoro dado como *hedna* al padre de la muchacha, o con la dote auténtica, como por ejemplo la dote considerable prometida por Agamenón a Aquiles.[51] Los pretendientes ciertamente dieron regalos a Penélope en cuanto ésta les reprochó que no la cortejaban de acuerdo con el modo acostumbrado; [52] pero no se puede generalizar a partir de este ejemplo, porque todo el aspecto del comportamiento de los pretendientes —si se puede sacar alguna conclusión adecuada de la historia de Penélope— era su rechazo a presentarse ante el padre de Penélope,[53] por lo que hay un elemento de burla en los regalos que le dieron en el último momento.[54] Tanto el lenguaje que usa Agamenón al ofrecer la dote a Aquiles, como la referencia a la dote recibida por Príamo junto con su esposa Laótoe no permiten dudar que lo regular era entregar la dote al esposo.[55]

La mayoría de estudiosos prefieren una explicación en dos etapas (niveles), es decir, que *hedna* como dote, su uso más escaso, aparece en las últimas partes de los poemas y demuestra que el cambio ya se estaba gestando de la compra de la novia a la clásica forma de matrimonio griego.[56] En el mejor de los casos, esto recurre a la distinción entre estratos antiguos y modernos en los poemas, dudosa de cualquier modo, que podría explicar una anomalía lingüística, pero no el modelo real de regalo de boda. Normalmente la argumentación se hace circular. Puesto que *hedna* significa casi siempre 'precio de la novia', dice la argumentación, su uso como «dote» es una aberración tardía. El cambio en el significado se produjo cuando apareció en escena la dote y empezó a desplazar al precio de la novia. Y la prueba de esta secuencia se deduce del uso de la palabra *hedna*, completando así el círculo.[57]

La debilidad esencial de este cuadro, aparte del sofisma en la propia noción de matrimonio por compra, es que dote aparece atestiguada en todas las secciones de los poemas, tanto las antiguas como las modernas. Realmente, sólo hay un ejemplo en la *Odisea* de un regalo del padre al novio, si excluimos los pasajes de Penélope, mientras que hay cinco ejemplos diferentes de dote en la *Ilíada*.[58] Tampoco se trata aquí de una justificación para una concepción, o de precio de la novia, o de dote. Andrómaca es llamada *alochos polydoros* de Héctor ('esposa que lleva muchos regalos'), incluso aunque la obtuvo «habiendo dado muchos regalos de petición (*hedna*)».[59] No hay motivos, por tanto, para suponer que un cambio básico en la situación de todo el entramado de los regalos matrimoniales tuvo lugar durante el período en el que se conformaron los poemas homéricos, dejando aparte la terminología.

Curiosamente, no hay ninguna palabra en Homero para «dote», ni *pherne* ni *proix*, corrientes en el griego posterior, ni ninguna otra. El empleo ocasional de *hedna* puede que indique exclusivamente un intento de llenar el vacío, mediante un procedimiento que hubiera sido absurdo si *hedna* significara «precio de la novia», pero que es inteligible en términos de regalo. Aunque la entrega de regalos continuó en gran variedad de situaciones, tres contextos concretos tuvieron una significación tan especial que se desarrolló una terminología individualizada para los regalos respectivos. Uno fue el de los regalos por compensar un daño: *apoina*; un segundo, el de los regalos de hospitalidad por amistad: *xeineia*; y el tercero, el de los regalos de boda: *hedna*. *Xeineia* y *hedna* creo que son perfectamente comparables, el primero significaba regalos que acompañaban a la hospitalidad por amistad, el otro los regalos que acompañaban al matrimonio, y se podía usar la misma palabra sin tener en cuenta en qué dirección iba el regalo.

Parece probable que la propia muchacha fuera considerada a veces el regalo en contrapartida y que no la acompañara ninguna dote. Pero la práctica más usual, creo, era la de un intercambio de regalos, además de la mano de la muchacha. Esto habría estado más en consonancia con el modelo general de entrega de regalos de la época. Es de suponer que cuando no se daba dote es porque concurrían circunstancias peculiares o poco frecuentes, aunque no podemos esperar que el poeta nos informe con tanta precisión. Como para los regalos del pretendiente, es interesante que en los dos casos en los que la obtención de una esposa lleva la etiqueta expresa de *anaednon*, 'sin regalos de petición de mano', se definen claramente las condiciones especiales. Uno es el ofrecimiento de Agamenón de compensar a Aquiles, con su hija para esposa *anaednon*, y una dote tan grande «como nadie se la haya dado jamás a su

hija».[60] El otro es la promesa de Casandra a Otrioneo, si hubiera logrado lo que se jactaba de cumplir, echar al ejército aqueo.[61] Pero, de nuevo, estamos mal informados en conjunto, pues no son pocos los matrimonios acerca de los cuales no se dice nada de esto, tanto si había regalos en una dirección u otra, como si no había. El historiador tiene que cambiar de opinión sobre el modelo, y es mía, como ya he indicado, la idea de que un intercambio de objetos de regalo era lo usual, y que las excepciones procedían de una u otra peculiaridad en la situación entre los dos interesados masculinos, el novio y el padre.

IV

La cuestión siguiente es si el intercambio de regalos, pese a ser práctica aprobada y asunto de gran interés para el historiador social, era también importante desde el punto de vista jurídico. A este respecto, hemos de citar el relato de Heródoto del *agon,* gracias al cual Clístenes de Sición eligió esposo para su hija Agariste, hacia 575 a. de C. El *agon*, que duró un año, sirvió para guiar a Clístenes en la selección de su futuro yerno, pero al acto que selló el matrimonio fue un intercambio verbal, más o menos formal: *engyo-engyomai.*[62] El matrimonio hubiera sido igualmente válido, si Clístenes hubiera elegido otro método —por ejemplo, pasear por la plaza de Sición y designar al décimo varón que se encontrara, con tal de que los dos hombres hubieran intercambiado los actos solemnes de *engyo-engyomai.*

Frente a esto, los *hedna* de Homero eran análogos al *agon* de Clístenes —un recurso ritual para la selección del varón. De hecho, la entrega de los *hedna* a menudo se convertía en un *agon*, pues la joven le tocaba al donante más generoso. Pero, puesto que eran posibles —y de hecho se daban— matrimonios válidos sin tales actos previos, nos vemos obligados a sacar la conclusión de que los *hedna,* pese a toda su importancia, eran irrelevantes jurídicamente, o necesarios sólo en ciertas condiciones.[63] Y entonces surgen otros dos problemas.

1.° ¿Había más de un modo de concluir un matrimonio válido jurídicamente? Como propuesta general, Koschaker distinguía entre lo que él llamaba, según la terminología germánica, *Muntehe* y *muntfreie Ehe*, es decir, matrimonios en los que la esposa quedaba supeditada a la autoridad del marido, y matrimonios libres en los que el esposo no adquiría autoridad por derecho de matrimonio y los hijos normalmente pertenecían al grupo familiar de la madre. Y sostenía que era el *muntfreie Ehe* el que producía diversos sistemas legales para el matrimonio sin forma definida, que se basaba esencialmente en el consentimiento de las dos partes. En la Grecia homérica, sin embargo, no hay rastros de matrimonios en que el marido no tuviera autoridad. Incluso en el país de los feacios, donde parece que la reina Arete tiene mucho más poder que ninguna otra mujer en los poemas, se nos dice explícitamente que «de Alcinoo dependen aquí los hechos y las palabras».[64] Además, hemos de volver a insistir en que la mayoría de los matrimonios homéricos tenían lugar entre gentes del exterior, situación de la que surgía precisamente, en otros sistemas legales, el *muntfreie Ehe*, pero no aquí, por lo que nos indican las pruebas disponibles. Tampoco he sido capaz de encontrar cualquier otra combinación que revele un modelo. Había *hedna* del novio al suegro cuando la mujer acudía a la casa del suegro.[65] Y había dotes en ambas situaciones.[66]

2.° Si los *hedna* no eran indispensables, ¿había alguna otra cosa, alguna otra ceremonia que lo fuese? A esta pregunta no le encuentro una respuesta satisfactoria, en parte porque las pruebas de los poemas son muy fragmentarias, y en parte porque nos movemos aquí en un área en la que nos tenemos que enfrentar a lo que Gilbert Murray llamaba «expurgaciones homéricas».[67] En los poemas, tal como los tenemos, se produjo una expurgación sistemática de todo el complejo de ritos y rituales: sacrificio humano, matrimonio entre hermanos, pactos de sangre, etc. Sabemos ahora que *gamos* significa a la vez 'matrimonio' y 'banquete nupcial' en Homero, y los dos sentidos son tan intercambiables que en diversos pasajes es imposible decidir entre ellos.[68] No hay pruebas de actos sacros relacionados con el matrimonio en nuestros textos, aunque es tentador pensar que en el banquete se desarrollaba alguna acción ritual específica —un rito de manos, por ejemplo, o un rito de pacto de sangre—, que era el acto decisivo que establecía la validez del matrimonio. Pero hay pocos motivos para caer en la tentación. Un problema es que aparentemente el *gamos* se podía celebrar sin la presencia de una de las partes, como en el *gamos* de Menelao para su hija Her-

míone, que luego era enviada a casa de su marido, el hijo de Aquiles, en Tesalia.[69]

La *Odisea* usa aquí dos expresiones. Primero se dice que Menelao enviaba a Hermíone «al hijo de Aquiles», y luego, unas pocas líneas más allá, «a la famosa *asty* (ciudad) de los mirmidones». La expresión algo más corriente en los poemas es «conducir (o enviar) a (o desde) la *oikos* o *doma* de fulanito».[70] No creo que este lenguaje signifique que un traslado formal de una casa a otra se realizara con algunos ritos o paseos formales, aunque tal conclusión no tiene por qué excluirse. Pero la insistencia en la casa apunta sin duda a la esencia de la relación matrimonial, y de aquí al poder último de decisión, de cuál era la condición para que un matrimonio fuera válido o no.

En la Grecia clásica, la validez legal de un matrimonio era asunto de interés público, pues establecía la ciudadanía de los hijos y la aplicación de las leyes de la herencia. La ley del matrimonio gravitaba fundamentalmente en torno a la legitimidad de los hijos. Este punto central, sin embargo, faltaba en la Grecia homérica, donde no existían *polis* ni ciudadanía ni problemas políticos de legitimidad. Entonces, ¿quién trazaba la distribución, que existía claramente, entre una esposa y una concubina? La respuesta apunta en dos direcciones: este asunto caía dentro de la jurisdicción del grupo de parentesco, o dentro del cuerpo mucho más pequeño, el *oikos*, la familia.

Me inclino por este último, el *oikos*, y no por el grupo de parentesco, más amplio. Pese al punto de vista predominante, no encuentro pruebas en absoluto de la autoridad del clan en los poemas, excepto en un área claramente definida, la del odio de sangre.[71] Pero para nuestros objetivos actuales, basta señalar que ni una vez en los poemas se sugiere que la selección de un esposo o una esposa fuera cosa de nadie más que del novio, su padre y hermanos, o de la novia, su padre y hermanos. Incluso la aparición de los hermanos no es corriente, y en todo caso no desborda el *oikos* y alcanza el grupo de parentesco, más amplio. Otra vez resulta reveladora la comparación con África. Allí el papel del pariente es indicado en seguida por el hecho de que frecuentemente los regalos de boda se distribuían entre los parientes, tanto a la hora de darlos como de recibirlos.[72] Pero en Homero, nunca.

Se ha aducido que el hecho de que Menelao invitara a sus vecinos y *etai* al banquete nupcial de Hermíone demuestra el carácter tribal del matrimonio.[73] Sin embargo, la presencia de los *etai* como huéspedes no implica que jugaran otro papel, más que el de simples espectadores. Hubiera sido lógico argumentar, a partir de este pasaje, que también los vecinos ejercían alguna autoridad, pues estaban en el mismo grupo que los *etai*. Y finalmente, no es de ningún modo tan seguro como aparece en los léxicos, que *etai* signifique parientes.[74]

Ciertamente no puedo citar ni un solo pasaje, que diga clara e inequívocamente que el cabeza de familia tuviera pleno poder de decisión. Pero hay signos que apuntan en esa dirección. La expresión repetida sobre la conducción o envío de una mujer a la *doma* de un hombre es uno. Cuando Atena llegó a Esparta para advertir a Telémaco, que le convenía regresar a casa en seguida, «pues el padre y el hermano de Penélope la están exhortando a que se case con Eurímaco», la diosa concluye con la generalización siguiente: «Pues sabes cuál es el ánimo en el pecho de la mujer, desea incrementar la casa de quien la ha tomado por esposa, y de los hijos primeros y del marido amado, ni se acuerda, una vez ha muerto, ni pregunta por ellos».[75] La supremacía del *oikos* sobre todos los demás grupos y lazos no se podía expresar con mayor fuerza. Por esta razón el matrimonio era como una institución, por encima de todo: la introducción de una señora en un *oikos*. Un hombre podía tener hijos «legítimos» con una esclava —considerándose el hijo de Menelao, Megapentes, hijo de una esclava, pero al que nunca se llama *nothos*, 'bastardo', sino, por el contrario, *telygetos*, 'hijo favorito'—.[76] Pero ningún hombre compraba una *potnia* ('señora de la casa').

Quizá comprenderíamos mejor la ley del matrimonio si tuviéramos más datos sobre el significado de las promesas. Hay cuatro ejemplos seguros, en los dos poemas, de promesas hechas por un padre de dar a su hija en el futuro.[77] En dos casos la promesa se cumplió; en los otros dos intervino la muerte. Otra clase de promesa, la del Ifidamante, consistente en dar más *hedna* en una fecha posterior, también fue obstaculizada por la muerte.[78] Por tanto no tenemos pruebas directas, para sacar conclusiones, sobre la posible significación jurídica de una promesa de dar en matrimonio, y su carácter vinculante. Sin embargo, el modelo total de relaciones de los poemas permite suponer que tales promesas no tenían una gran validez, especialmente porque todos los ejemplos que tenemos son

con gente de fuera; podían resultar vinculantes, si se puede ampliar esta palabra considerablemente, sólo por poder personal.[79] Quizá vale la pena señalar, no obstante, que en los poemas se registran unas pocas promesas de esta índole, como también gran cantidad de regalos, mientras que no existe ni una sola promesa en el campo de las ventas.

Otros dos aspectos importantes de la ley del matrimonio quedan también fuera de nuestro alcance por falta de pruebas. Uno de ellos es la única referencia a un divorcio. En su cólera por el adulterio de Afrodita, Hefesto dijo que reclamaría la devolución de sus *hedna*. No se vuelve a aludir a esta amenaza en la larga escena dramática que sigue, y es inútil buscar ahí más luz.[80] En cuanto a la viudez, el único ejemplo, aparte de las cautivas, es el de Penélope. Se necesitaría otro ensayo, tan extenso como éste, para examinar en detalle los hilos confusos y contradictorios de la historia de Penélope, con la cual he sido incapaz de construir un estudio convincente del estado social de las viudas.

V

El problema que Koschaker presentaba sin resolver, es decir, encontrar el puente entre el matrimonio por adquisición y la *engyesis* posterior, entonces desaparece. En su lugar tenemos otros dos problemas. Uno es el cambio, desde el modelo de matrimonio que he trazado, al matrimonio como un acto jurídico formal. Ese cambio fue simplemente un elemento de una transformación mucho más general, de un mundo de parentesco de *oikos*, en las relaciones sociales, al mundo de la *polis*, de transacciones realizadas bajo el imperio de la ley. El segundo problema es el cambio de la práctica de entregar regalos el futuro esposo, con o sin dote a cambio, a la práctica de que sea sólo el futuro suegro el que dé los regalos. Ese cambio tuvo sus raíces fuera totalmente del imperio de la ley. Pertenece a la historia social, y la explicación dependerá de la comprensión de las transformaciones sociales básicas de los siglos IX y VIII a. de C.[81]

NOTAS

INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE M. I. FINLEY

1. A. Momigliano, «The Greeks and us», en *The New York Review of Books*, XXII, n.º 16 (16 de octubre de 1975), pp. 36-38 (en p. 36). El sentido ambiguo del «nosotros» viene acentuado al final de la reseña.
2. *Ibid.*, p. 36.
3. Posteriormente colaboró en la enciclopedia que sucedió a la mencionada con el artículo «Esclavitud»; véase Finley (1968 *d*).
4. Finley, *Studies in Land and Credit*, p. IX; res. (1951 *b*).
5. Finley, res. (1966 *f*), p. 289.
6. Finley, res. (1967 *b*), p. 201.
7. *Ibid.*
8. Finley, res. (1966 *f*), p. 290.
9. Véase Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*, 1923-1950, Heinemann, Londres; Little Brown, Boston, 1973.
10. Véase Finley, ress. (1935) y (1941 *b*).
11. Como ejemplo del debate y superioridad del método, véase M. Weber, «Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences: A Critique of Eduard Meyer's Methodological Views», cap. 3,2 en *The Methodology of the Social Sciences,* traducido y editado por E. Shils y H. A. Finch, The Free Press, Nueva York, 1949, pp. 113-164.
12. Véase el prefacio de Horkheimer a la primera edición de *Zeitschrift für Sozialforschung*, publicado en 1932.
13. Jay, *Dialectical Imagination*, p. 43 y *passim*.
14. Jay, *Dialectical Imagination*, p. 119, citando de un ensayo sin publicar, de 1942. Se puede pensar que el fuerte interés de Finley en las instituciones políticas de Atenas procede de su creencia en un ideal semejante. Con seguridad, la diferencia entre «libertad de» y «libertad para» es fundamental para su ensayo sobre la libertad en el mundo griego (cap. 4).
15. Cf. Finley, res. (1948), p. 275.
16. Finley (1934), p. 150 y ss.
17. Finley, res. (1935), p.289.
18. Finley, res. (1937), p. 610.

19. *Ibid.*, p. 609.
20. Finley, res. (1941 *a*), p. 127.
21. Finley (1975), pp. 113-114.
22. Finley, res. (1941 *b*), p. 505.
23. *Ibid.*, pp. 505-506.
24. Finley, res. (1977 *b*).
25. Finley, res. (1941 *b*), pp. 507-508.
26. Finley (1971 *a*).
27. Finley (1979), y su *Ancient Slavery and Modern Ideology.*
28. Finley, res. (1941 *a*), p. 129.
29. Véase, por ejemplo, Finley, ress.: 1961, 1963 *b*, 1964 *b* y *c*, 1965 *d*, 1966 *b*, 1967 *b*, 1968 *b*, 1969 *b*, 1970 *b*, etcétera.
30. Cf. Finley 1937, 1964 *g*, 1966 *e*, 1966 *f*; y su labor de ocho años como presidente del subcomité de Historia Antigua, *JACT*, 1964-1971.
31. Finley (1977 *b*), p. 140; res. (1964 *g*), pp. 21 ss., y en otras partes.
32. Cf. Finley, *The Ancient Economy*, cap. 2, y especialmente p. 49.
33. *Ibid.*, p. 51.
34. Véanse pp. 67 y ss. en el cap. 4 sobre el mismo tema; ambos son tratados con detalle en el cap. 2 de *The Ancient Economy.*
35. Finley, res. (1960 *b*), p. 528.
36. Momigliano, art. cit., p. 37.
37. Finley (1975), p. 117.
38. No es nuestro objetivo, en este ensayo introductorio, revisar en profundidad todas las contribuciones importantes de Finley en muy distintas áreas de la historia antigua. Tampoco intentamos cubrir diversos aspectos de su obra, tratados ya por otros, por ejemplo, P. Vidal-Naquet, «Economie et société dans la Grèce ancienne: l'œuvre de Moses I. Finley», en *Archives Européenes de Sociologie*, VI (1965), pp. 111-148, y M. De Sanctis, «Moses I. Finley. Note per una biografia intellettuale», en *Quaderni di Storia*, X (1979), pp. 3-37.
39. Finley (1975), p. 119.
40. *Ibid.*, pp. 108 y 111, con una crítica de las llamadas «leyes», descubiertas por la antropología, como ilustración de la inutilidad de intentar descubrir un comportamiento legal en el sentido de las ciencias de la naturaleza, especialmente la física.
41. Finley (1965 *a*), p. 13.
42. Finley, res. (1965 *g*), p. 253.
43. *Ibid.*
44. Finley, res. (1960 *b*), p. 527.
45. A. Andrewes, «Autonomy in Antiquity», en *Times Literary Supplement*, LXXIV (28 de marzo de 1975), p. 335.
46. Finley, res. (1960 *b*), p. 528.
47. Finley, res. (1965 *b*), p. 5.

CAPÍTULO 1. — LA CIUDAD ANTIGUA: DE FUSTEL DE COULANGES A MAX WEBER Y MÁS ALLÁ

1. Este tema no ha sido propiamente investigado; como principio, véase Pecirka (1973); Wightman (1975).
2. Platón y Aristóteles presentan diferencias importantes de matiz, sobre todo con respecto al comercio interno; véase Finley (1970 *b*).
3. Berry (1972). Una investigación francesa logró alcanzar un total de 333 variables: véase Lefebvre (1970), p. 67.
4. La discusión corriente de la *problématique* de la cultura urbana «está relacionada de hecho con el sistema cultural característico de la sociedad industrial, y, para la mayoría de los rasgos distintivos, de la sociedad industrial capitalista»: Castells (1970), p. 1157. Cf. el primer capítulo de Lefebvre (1970).
5. Handlin (1963), p. 2.
6. Thernstrom (1971).
7. Edición inglesa de la primera y la tercera partes: Marx y Engels (1938), página 8. Se terminó la obra en 1846, y el hecho de que esta parte no se hubiera publicado en vida de Marx carece de importancia para mi argumentación.
8. El punto de vista de que todas las ciudades preindustriales, del Oriente antiguo, de la antigüedad clásica y de la Edad Media, se parecían extremadamente unas a otras, ha sido resaltado por Sjöberg (1960), pp. 4-5. En su búsqueda de «estructuras universales», Sjöberg divide a las sociedades en tres tipos, «popular», «feudal» y «urbano-industrial» (p. 7), y afirma que en las sociedades «feudales» (entre las cuales incluye a la antigua), «respecto a la población total, los residentes urbanos eran pocos» (p. 11). Es imposible reponerse ante tal cúmulo de falsos principios.
9. Así, Hammond (1972) lleva tan lejos la identificación de la ciudad con la ciudad-estado que llega a excluir de su «definición preliminar» el «centro administrativo, por muy montado que estuviera, de un estado organizado social y políticamente, a través de todo su territorio ocupado, sin ninguna característica peculiar a sí mismo, como contra el resto del estado» (p. 6). Quizás el posible lector debe ser advertido también de que Hammond empieza diciendo que «el incentivo de este libro era la cuestión de si el surgimiento de ciudades en Italia se produjo por una evolución natural de los indoeuropeos, o si reflejaba las instituciones griegas establecidas en el sur de Italia».
10. Véase, por ejemplo, Ucko *et al.* (1972); Adams (1966); Wheatley (1971).
11. Véase especialmente Martin (1975). Cf. Wycherley (1973); Homo (1951).
12. Momigliano (1970).
13. «The English Manor», ensayo introductorio a la traducción inglesa de Fustel de Coulanges (1891), IX. Este último fue publicado por primera vez en *Revue des Deux Mondes* (1872), y luego fue reeditado en sus *Questions historiques*, ed. C. Jullian (1893), 2.ª parte.
14. Sobre los últimos, véase la importante conferencia inaugural de Arangio-Ruiz (1914).
15. Fustel de Coulanges (1873), p. 78 = (1866), p. 69.
16. Lukes (1973), pp. 58-63.

17. Fustel de Coulanges (1873), p. 28 = (1866), p. 20.
18. Prefacio del vol. I de *L'Année Sociologique* (1896-1897).
19. Introducción a Hertz (1960), pp. 11-12.
20. Citado de Meek (1976), p. 162. Sorprendentemente quizá, Sombart (1923), I, pp. 11, 13-14, ya había llamado la atención sobre este pasaje, medio siglo antes y lamentaba el descuido del *Origin of Ranks* de Millar, «una de las mejores y más completas sociologías que poseemos», que contiene el meollo de lo que ahora se conoce bajo la «desdichada rúbrica de "concepción materialista de la historia"».
21. Fustel de Coulanges (1891), p. 1. En el cap. 4 de este ensayo, una crítica de Laveleye (1874), Fustel demostraba su habilidad en el manejo de los datos etnográficos, cuando se le acosaba. Este capítulo ahora lleva el título «Of the Comparative Method».
22. Ashley, introducción a Fustel de Coulanges (1891), pp. XLII-XLIII.
23. Sombart (1902), II, pp. 191 y 194.
24. *Ibid.*, II, p. 191.
25. Sombart (1916), I, p. 128. La segunda edición fue reescrita totalmente, en una obra reestructurada y ampliada, pero el capítulo sobre la ciudad no sufrió alteraciones importantes de contenido. Todas las ediciones posteriores del núcleo original de dos volúmenes de *Der moderne Kapitalismus* fueron meras reimpresiones fotográficas de la segunda.
26. Sombart (1902), II, p. 194.
27. Bücher había publicado una primera versión de su teoría en una oscura revista, ya en 1876, pero no causó ninguna impresión hasta su aparición (en 1893); véase Von Below (1901), p. 8.
28. Véase Will (1954); Finley (1965 *a*).
29. Los tres artículos se han vuelto a imprimir en los dos volúmenes póstumos que recogen las obras de Pirenne (1939), I, pp. 1-110.
30. Pirenne (1939), p. 32.
31. Lyon (1974), p. 146.
32. Pirenne (1914), p. 264. La traducción inglesa en la *American Historical Review* omitía muchas notas.
33. Lyon (1974), p. 199. En el artículo casi no se cita a Weber, y el propio Lyon se las arregla para confundir a Bücher, Weber y Marx (por ejemplo, página 176).
34. Weber (1924), pp. 7-8 (originariamente publicado en la 3.ª edición del *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 1909).
35. Von Below (1901), p. 33; véase también su artículo-reseña de la primera edición de *Der moderne Kapitalismus* de Sombart (1903).
36. Bücher (1922), p. 3.
37. Bücher (1901), ampliado y reimpreso como la página 101 del primer capítulo de su *Beiträge*, obra completamente olvidada. He recogido las contribuciones más importantes al debate bajo el título *The Bücher-Meyer Controversy*, Arno, Nueva York, 1980.
38. Bücher (1906), pp. 370-371 (c. pp. 441-444). La cita de mi texto no aparece en la traducción inglesa, hecha a partir de la tercera edición, por S. M. Wickett, con el título, que induce considerablemente a error, *Industrial Evolution*, Londres-Nueva York, 1901. Pero mi otra referencia se hallará en el último, pp. 371-374.

39. Sombart (1916), I, pp. 142-143. En la primera edición sólo hay una ligera señal del concepto: (1902), II, pp. 222-223.
40. Véanse, por ejemplo, las referencias de Weber a Sombart en *The Protestant Ethic*, las referencias en Marianne Weber (1950), y la introducción de Sombart a la segunda edición de *Der moderne Kapitalismus*.
41. La importancia de Bücher para Weber es aún más evidente y más explícita en el segundo capítulo de (1956) «Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens».
42. Weber (1921) = (1956), II, pp. 735-822 (citaré el último). Sobre los «tres niveles» en la obra, véase Mommsen (1974), pp. 15-17.
43. Marianne Weber (1950), p. 375. La versión de 1897 no rebate mis observaciones.
44. Heuss en las primeras observaciones de su artículo centenario (1965). Su relato hubiera sido más completo, aunque quizás un poco menos triste, si hubiera sido de miras menos estrechas y hubiera tenido en cuenta lo que ocurría fuera de Alemania.
45. Weber (1956), II, pp. 736-739.
46. Weber (1956), II, pp. 805-809; cf. (1924), y especialmente pp. 139-146, 256-257.
47. Weber (1924), pp. 143-144.
48. Weber (1956), II, p. 739.
49. Que éste es el propio esquema de Weber lo muestran los editores más recients; véase J. Winckelmann, en su introducción a Weber (1956), I, páginas XI-XII; cf. G. Roth en su introducción a la traducción inglesa (1968), I, página LXXVII, n. 87, pp. XCI-XCIV.
50. La conferencia se ha vuelto a imprimir como el primer ensayo de Weber (en 1971).
51. Véase Mommsen (1959); brevemente en su (1974) cap. 2, con buena bibliografía.
52. Marcuse (1968), capítulo 3, en pp. 201-203; cf. Habermas (1971), capítulo 6.
53. Weber (1956), II, p. 782.
54. Weber (1924), pp. 271-278.
55. De Ste. Croix (1975 *a*), pp. 19-20.
56. Weber (1956), II, p. 818.
57. Finley, *The Ancient Economy*, p. 137.
58. Véase Kocka (1966), pp. 329-335. Un buen punto de arranque sobre Marx y Weber, con buena bibliografía, lo proporciona Mommsen (1974), capítulo 3.
59. Marx (1973), p. 256.
60. Welskopf (1957), cap. 10, recoge convenientemente los textos.
61. Sobre la importancia del capitalismo en la obra de Weber, véase Abramowski (1966).
62. Mommsen (1974), pp. 50-51.
63. Marx y Engels (1976), p. 472.

64. Escribo «tipos ideales» deliberadamente. Sobre las semejanzas importantes en el enfoque de Marx y Weber, véase Ashcraft (1972).
65. Marx (1973), p. 484.
66. Weber (1924), p. 6.
67. Anderson (1974), p. 28.
68. Confío en que quede claro que este enfoque de los tipos ideales es fundamentalmente diferente del de Von Below, citado en la nota 35, más arriba.
69. Frederiksen (1975).
70. Para una región, véase brevemente Frézouls (1973).
71. En un campo, las «colonias» griegas del sur de Italia y Sicilia, hay que mencionar los esfuerzos constantes de Lepore por introducir un enfoque conceptual adecuado: (1968 *a* y *b*) (1970).
72. Véase, por ejemplo, Alford (1972); Frisch (1970).
73. Para las pruebas, véase Kahrstedt (1954), pp. 132-136.
74. Golsterer (1976), I; véase Gabba (1972).
75. Oliva (1962), pp. 236-242.
76. Estas cifras están tomadas del mejor estudio moderno sobre la ciudad en el imperio tardío, Liebeschuetz (1972), cap. 2.
77. Véase Finley, *The Ancient Economy*, cap. 5; Jones (1974), capítulos 1-2.
78. Magie (1950), I, p. 81.
79. Alföldy (1974), p. 43.

CAPÍTULO 2. — EL IMPERIO ATENIENSE: UN BALANCE

1. Thronton (1965), p. 47.
2. Por ejemplo, Mattingly (1961), pp. 184, 187; Erxleben (1971), p. 161.
3. Véase Folz (1953).
4. Will (1972), pp. 171-173; cf. Ehrenberg (1975), pp. 187-197.
5. Como ilustración destacada, nótese que el 454, año decisivo, domina el análisis de Nesselhauf (1933). Para una crítica incisiva, véase Will (1972), páginas 175-176. En todo caso, está lejos de ser cierto que el traslado del tesoro ocurriera en 454, pues se considera un poco tarde; véase Pritchett (1969).
6. Larsen (1940), p. 191.
7. Schuller (1974), p. 3. Su tesis central de «dos niveles» (*Schichte*) en la estructura del imperio tardío y su lista de continuidades y discontinuidades proceden de su confusión inicial entre la noción psicológica de «un interés en ser gobernador» y las realidades del poder.
8. Incluso si se piensa, como me ocurre a mí, que, al final de su vida, el historiador llegó a creer, retrospectivamente, que el imperio ateniense había sido un error, lo cual no afecta para nada mi argumentación.
9. Perlman (1976), p. 5.
10. Wight (1952), p. 5. Viene inmediatamente a la mente el paralelo con los «aliados» romanos de los siglos III y II a. de C.
11. No merece la pena decir que me parece irrelevante y, a la vez, anacrónico jugar con las nociones de ejercicio del poder *de iure* y *de facto*, como hace, por ejemplo, Schuller (1974), pp. 143-148.

12. Meiggs (1972), p. 215.
13. Los estudios más completos se encontrarán en Meiggs (1972), cap. 11; Schuller (1974), pp. 36-48, 156-163. Ni uno ni otro incluyen a los *Hellespontophylakes*, discutidos en la sección IV de este capítulo.
14. Véase Blackman (1969), pp. 179-183.
15. Meyer (1960) debilita un análisis, muy agudo en otros aspectos, por su insistencia en afirmar que nunca hubo más de media docena, aproximadamente, de estados que contribuían con barcos, y por considerar que la construcción de barcos era un simple privilegio, concedido por los atenienses.
16. Meyer (1960), p. 499.
17. El estudio más convincente de este texto es, en mi opinión, el de Chambers (1958).
18. Ignoraré totalmente la valoración del tributo de 425, un tiempo de guerra transitorio; ciertamente se trata de una indicación importante de la fuerza y carácter del poder ateniense, pero demasiado anómala para incluirla en el análisis que intento hacer.
19. No me inquieta que Tucídides llame *phoros* a los 600 talentos. Jenofonte tenía también, probablemente, la misma cifra en mente, cuando dio, como ingresos públicos totales de los atenienses en la época, la cifra de mil talentos, «tanto de fuentes domésticas como externas» (*Anábasis*, VII, 1, 27).
20. Para lo que sigue, la más completa selección y estudio de las pruebas se encontrarán en Amit (1965).
21. Véase Casson (1971), pp. 278-280.
22. Blackman (1969), p. 195.
23. Stanier (1953).
24. Blackman (1969), p. 186.
25. No veo la necesidad de perder tiempo con el punto de vista de Sealey (1966), p. 253, de que «la liga de Delos fue fundada por una disputa sobre botín, y su finalidad era conseguir más botín»; véase Jackson (1969); Meiggs (1972), pp. 462-464.
26. Sobre las pruebas antiguas de lo que sigue, véase el comentario de Gomme sobre Tucídides, I, 116-117.
27. Véase De Ste. Croix (1972), pp. 394-396.
28. Tucídides, I, 101, 3; Plutarco, *Cimón*, XIV, 2.
29. La lista aparece bien documentada en Jones (1957), pp. 169-173. No es necesario aceptar el argumento demográfico en el que están inmersos los datos.
30. No me parece necesario embarcarme en dificultades sin resolver, encaminadas a intentar deslindar colonias y cleruquías; todas las discusiones anteriores han sido puestas en su sitio por Gauthier (1965) y Erxleben (1975).
31. Véase Finley (1976).
32. Gauthier (1973), p. 163. Este artículo es fundamental para lo que sigue.
33. Para los textos de este bloque de inscripciones, que ahora se conocen convencionalmente con el nombre de «Attic stelai», véase Pritchett (1953), con pleno análisis en (1956).
34. Col. II, líneas 311-314; cf. II, 17. La cifra es tan grande que se sospecha que puede haber un error en el texto.

35. Davies (1971), pp. 431-435, valora la riqueza total de Pasión en unos sesenta talentos.
36. No me convence el argumento de Erxleben (1975), pp. 84-91, de que las fincas eubeas, incluida la de Eonias, se constituyeran con la compra de posesiones de los clerucos atenienses en la isla; ni la sugerencia indemostrable de De Ste. Croix (1972), p. 245: «Vamos a suponer que el estado ateniense reivindicara el derecho de disponer de la tierra confiscada a los aliados ... haciendo también donaciones *viritim* a individuos atenienses, que probablemente las comprarían en subasta pública». Tales sugerencias, efectivamente, las puso en entredicho, en pocas líneas, Gauthier (1973), p. 169. Tampoco entiendo por qué Erxleben, como muchos otros, puede aceptar como un hecho la afirmación de Andócides (III, 9), en el sentido de que, después de la paz de Nicias, Atenas adquirió propiedades en dos tercios de Eubea. Todo el pasaje es, y puede demostrarse, «uno de los peores ejemplos que tenemos de inexactitud y tergiversación retóricas» (De Ste. Croix [1972], p. 245).
37. Sobre el exceso de las expresiones, véase Finley, *Studies in Land and Credit*, pp. 75-76.
38. Finley (1965 *a*); *Ancient Economy*, cap. 6. Sobre la ficción de las «guerras comerciales» véase también De Ste. Croix (1972), pp. 214-220.
39. *Inscriptiones Græcæ*, I², 57, 18-21, 34-41 (Metone); 58, 10-19 (Afitis).
40. Grundy (1911), p. 77. No tenemos idea de los deberes de los *Hellespontophylakes*, aparte de esta referencia. Jenofonte, *Helénicas*, I, 1, 22, y Polibio, IV, 44, 4, dicen que Alcibíades organizó la primera recolección de un peaje, en 410, en Crisópolis, en el territorio de Calcedonia, por el paso de los estrechos desde Bizancio.
41. Correctamente Schuller (1974), pp. 67.
42. Nesselhauf (1933), pp. 58-68, es quien mejor establece esta propuesta, aunque indicaré mi desacuerdo en dos puntos.
43. Nesselhauf (1933), pp. 58-62, ha visto un ejemplo interesante de «recompensar a los amigos» en las veinticuatro ciudades pequeñas, la mayoría en las regiones de Tracia y Helesponto, que tributaron «voluntariamente» a partir de 435, y más completamente, Lepper (1962), que toma estos ejemplos como prueba de la teoría de que el pago del tributo era condición necesaria para cruzar el mar. Se está de acuerdo en que la explicación es especulativa; no se puede suponer más que maniobras locales en un período de relaciones inestables entre Atenas y Macedonia: véase Meiggs (1972), pp. 249-252.
44. Nesselhauf (1933), p. 64.
45. De Ste. Croix (1972), cap. 7; véase la juiciosa crítica de Schuller (1974), pp. 77-79.
46. No voy a repetir mis motivos para creer que el decreto de acuñación de moneda fue un acto político, sin ninguna ventaja comercial o financiera para Atenas: véase Finley (1965 *a*), pp. 22-24; *Ancient Economy*, pp. 166-169.
47. Formulado primero en una conferencia, Hasebroek (1926), el análisis se hizo más extenso luego en un libro, Hasebroek (1928). Véase Finley (1965 *a*).
48. Véase recientemente Erxleben (1974); más en líneas generales, De Ste. Croix (1972), pp. 214-220.
49. Nesselhauf (1933), p. 65.
50. No comprendo por qué algunos historiadores dudan en serio de que este impuesto tenía que ser cobrado en todos los puertos de la esfera ateniense. Al final del siglo, el impuesto portuario del 2 por 100, sólo en El Pireo, estaba establecido en 39 talentos (*Andócides*, I, 133-134), y ninguna aritmética puede elevar esta cifra a una suma, en 413 a. de C., que podría justificar la medida, cuando, como hay razones para creerlo así, en el período 418-414 a. de C. ascendería a unos 900 talentos al año. Añadiría que estoy dispuesto a dejar abierta la posibilidad de un amplio sistema de peaje del imperio, incluso en fecha más temprana, como sostenía Romstedt (1914), a partir de la referencia, todavía sin explicación, a un *dekate* ('diezmo') en el «Decreto de Calias», *Inscriptiones Græcæ*, I², 91,7. El análisis de Romstedt no es convincente, pero la posibilidad me parece más meritoria que el olvido, en todas las obras recientes sobre el imperio.

51. No me voy a comprometer en la discusión acerca de la veracidad de la afirmación de Plutarco (*Pericles*, XI, 4), de que se mantenían sesenta trirremes en el mar, anualmente, durante ocho meses. Meiggs (1972), p. 427, saca la conclusión: «Por muy dudosos que sean los detalles en Plutarco, su fuente ... no es verosímil que se haya inventado el hecho básico de que las patrullas de rutina cruzaban anualmente el Egeo». Estoy seguro de que es cierto, y basta para mi argumentación.
52. De Ste. Croix (1975) ha cuestionado mi argumentación en este punto, pero sus pruebas —que Rodas pagó de vez en cuando por algunos cargos a finales del siglo IV, y quizá durante el período helenístico, y también la helenística Iasos, y que Aristóteles hizo algunas observaciones generales sobre el tema del pago en su *Política*— pasan por alto completamente la fuerza de mi argumentación.
53. Véase Finley, *Ancient Economy*, pp. 172-174; *Democracy*, pp. 58-60. Jones (1957), pp. 5-10, intentó falsear esta propuesta, apuntando la supervivencia del pago por cargos después de la pérdida del imperio. Pero se demuestra fácilmente que a menudo las instituciones perduran mucho tiempo después de que hayan desaparecido las condiciones necesarias para su introducción. El juicio por jurado es ejemplo suficiente.
54. Tucídides, VIII, 27, 5; 48, 4; 64, 2-5. Que Tucídides no apruebe específicamente este argumento concreto de Frínico no me parece muy importante.
55. No veo la necesidad de entrar en el debate sobre la «popularidad del imperio ateniense», iniciado por De Ste. Croix (1954-1955); para la bibliografía y una exposición detallada de sus puntos de vista más recientes, véase De Ste. Croix (1972), pp. 34-43.

CAPÍTULO 3. — TIERRA, DEUDA Y HOMBRE ACAUDALADO EN LA ATENAS CLÁSICA

1. Platón, *República*, 565 *E*; *Leyes*, 684 *D*, 736 *C*; cf. Aristóteles, *Política*, 1305 *a*, 2; Isócrates, 12, 259.
2. *Inscriptiones Creticæ*, II, IV, 8, 21-24.
3. Homolle (1926), VII, 2-6.
4. Jones (1957), pp. 169-173; Wagner (1914), pp. 50-51, calcula veinte mil.

5. Sieveking (1933), p. 562.
6. Citado por Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XII, 4.
7. He procurado abstenerme de hablar de hipotecas, principalmente porque la palabra, tal como se ha usado a lo largo de toda la historia de la ley angloamericana, tiene varias connotaciones que la hacen inaplicable a la Grecia antigua.
8. La tenencia de tierras muestra diferencias profundas en varias partes del mundo griego antiguo. Este capítulo trata sólo de Atenas, de 500 a 200 antes de C. (en números redondos), a menos que se indique lo contrario.
9. Para una documentación completa, véase Finley, *Studies in Land an Credit*. Los hallazgos posteriores no han alterado las conclusiones de este análisis.
10. *Inscriptiones Cræcæ*, II², 2726. Aparecen tres verbos diferentes en los *horoi*; los he traducido todos por «presentar como fianza», porque las diferencias jurídicas no son importantes para el asunto que se está examinando. Las palabras entre paréntesis no figuran en el original griego.
11. Ehrenberg (1951), p. 93. El mismo punto de vista se puede encontrar, por ejemplo, en Michell (1940), pp. 85-86; Jardé (1925), pp. 118-119; Pöhlmann (1925), I, p. 185.
12. Pseudo-Demóstenes, 42, 5. De Ste. Croix (1966) aboga por una cifra más baja.
13. Platón, *Alcibíades*, I, 123 *C*, y Lisias, 19, 29, respectivamente.
14. Demóstenes, 20, 115. Plutarco, *Arístides*, 27, 1, rebaja el tamaño a la mitad de esta cifra. Véase Davies (1971), p. 51.
15. Dionisio, *Sobre los discursos de Lisias*, 52.
16. Las estimaciones de población son las de Gomme (1933).
17. Se han ignorado ciertas complicaciones en este resumen: una interpretación diferente de uno o dos de los textos incrementaría ligeramente el promedio de 2.650 dracmas.
18. Véase Gomme (1933), pp. 17-19.
19. Después de Solón, parece que el problema reapareció sólo una vez, cuando se restableció la democracia, a continuación del gobierno oligárquico, sanguinario y confiscatorio, impuesto en Atenas por Esparta al final del siglo V antes de C. Los jefes de la restauración democrática se mostraron conciliadores en todos los aspectos, incluso en las cuestiones de propiedades, actitud que les valió el elogio de Aristóteles (*Constitución de Atenas*, XL, 3): «en las demás ciudades ... el *demos*, cuando toma el poder ... hace una redistribución de la tierra».
20. Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, 29, 2, 950 *a*, 28; cf. 29, 6, 950 *b*, 28.
21. Pseudo-Demóstenes, 53, 12-13. Sólo se estudia la relación entre Apolodoro y Nicóstrato. Por tanto, es innecesario examinar ciertas contradicciones y dificultades aparentes del pasaje.
22. Véase Pseudo-Antifonte, *Tetralogía*, I *b*, 12.
23. Pseudo-Demóstenes, *Orat.*, 49. No hay suposición de corrupción política en el cuadro.
24. Sieveking (1933), p. 561.
25. Sieveking (1933), p. 561, escribiendo en términos generales, no sobre Grecia en particular.

26. *Inscriptiones Græcæ*, II², 2762. Pringsheim (1950), pp. 163-164, ofrece otra interpretación, que eliminaría el elemento de venta a plazos, y nos dejaría sólo con un ejemplo claro.
27. Líneas 11-23 de la inscripción, tal como viene reproducida en *Revue des Études Grecques*, LXIII (1950), pp. 148-149. A veces existía la costumbre, que aún se puede encontrar en algunos lugares de la Grecia moderna, de que los arrendatarios proporcionaran sus propios tejados y molduras, y se los llevaran consigo, cuando dejaban el lugar.
28. Kent (1948), pp. 289-290.
29. Sólo hace falta leer las parábolas de Sócrates en Jenofonte, *Memorables*, II, 7-10. Había otro sistema de conseguir dinero en el mundo griego, ciertamente, pero ahora nos ocupamos sólo del estrato social de los terratenientes más ricos, y únicamente de sus actitudes dominantes recíprocas.
30. Demóstenes, 36, 6, afirma explícitamente que ésta era la situación en Atenas.
31. Es preciso repetir que no se están estudiando ni las operaciones de préstamos pequeños ni las de préstamos a la gruesa. Pero incluso tal actividad, puedo añadir, mostrará las mismas características resumidas aquí, aunque no con tanta rigidez. Se desconocían los préstamos considerables para manufactura, lo mismo que los créditos agrícolas extensos. La única excepción a la regla de que el préstamo monetario no era institucional se encuentra entre *demos* y otras subdivisiones del estado, templos y corporaciones privadas de culto. Muchos de éstos prestaban con interés, pero las cantidades eran casi siempre pequeñas, y, por muy importante que haya sido la actividad para proporcionar fondos para animales de sacrificio y banquetes ceremoniales, no parece demostrado que contribuyeran apreciablemente en la vida económica de la comunidad.
32. Nada resulta más sorprendente que la descripción del cofre sagrado y el cofre público de Delos, en el siglo II, dada por Larsen, en T. Frank, ed., *An Economic Survey of Ancient Rome*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1938, IV, páginas 340-344.
33. Wigmore (1896-1897), p. 322 (expuesto en un estudio de la ley medieval germánica tardía).
34. Afirmación basada en la investigación exhaustiva de estos grupos, hecha por Poland (1909), p. 487, n. 10.
35. Thornbrough contra Baker (1676), I Ch. Ca. 284. Sobre la significación histórica de este caso en la ley inglesa, véase Turner (1931), cap. 3.
36. H. D. Hazeltine, prefacio general a Turner (1931), pp. XLVIII-XLIX, LXI-LXIII.

CAPÍTULO 4. — LA LIBERTAD DEL CIUDADANO EN EL MUNDO GRIEGO

1. Leach (1968), p. 74.
2. Uso la clasificación de Hohfeld (1920).
3. Mill (1948), p. 120. Para un análisis de *On Liberty* y su lugar en la obra de Mill, véase Ryan (1974), cap. 5.
4. Cito la declaración de Cranston (1973), apéndice A.

5. Para ilustrar el despliegue de semejantes argumentos vacíos de un escritor académico, véase Cranston (1973), especialmente cap. 8.
6. Para otros textos, véase Larsen (1962), pp. 230-234.
7. Sobre el concepto de espectro, véanse los caps. 5 y 6 de este volumen.
8. Véase Gomme (1933), pp. 16-17.
9. Loenen (1953), p. 5.
10. Véase Lewis (1971).
11. Jenofonte, *Memorables*, III, 6, y Platón, *Protágoras*, 319 C, son decisivos en este punto.
12. He estudiado aspectos del liderazgo ateniense en *Democracy Ancient and Modern*, cap. 1.
13. Sigo a Borecky (1971), en el significado doble de *isonomia*.
14. Véase, sobre todo, Vlastos (1964), a quien debo la palabra «estandarte».
15. Traducido por Frank Jones. [La traducción castellana es de la traductora.] Para otros textos, véase Borecky (1971), pp. 12-15.
16. Véase Kelly (1966), especialmente el cap. 3; Garnsey (1970), parte 3.
17. Tucídides, III, 62, 3.
18. Apenas se puede mejorar el análisis de Ihering (1885), pp. 175 ss.
19. Véase el análisis de Erbse (1956), el cual he seguido. Dover (1968), páginas 172-174, rechaza el análisis de Erbse por el tradicional punto de vista de que el discurso nunca llegó a pronunciarse. Sin embargo, concluye que Demóstenes «no consideró que la circulación de tal documento pudiera dañar su reputación, y esto me basta para mi argumentación».
20. Ruschenbusch (1957) = (1968), p. 362. Los textos antiguos están citados allí, y se aceptan todos con su significado literal.
21. Meinecke (1971); Meyer-Laurin (1965).
22. Davies (1971), n.° 9.719.
23. Weiss (1923), libro 4, sigue siendo fundamental pese a las críticas correctas de algunos autores de reseñas, de que a lo largo del libro no prestó suficiente atención al cambio social y político en la historia de Grecia; por ejemplo, Latte (1925).
24. Véase Finley (1967).
25. Véase, por ejemplo, Finley, *Studies in Land and Credit*, pp. 113-117.
26. Véase ahora Gauthier (1974), pp. 207-215.
27. Véase Humphreys (1974).
28. Véase Garlan (1972); (1974).
29. Quizá deba decir una vez más que las tiranías están excluidas de este estudio.
30. El informe más completo está en Pritchett (1971), caps. 1-2.
31. Hay mucha oscuridad sobre este asunto. El informe más completo se hallará en Amit (1965); véase también, antes, cap. 2.
32. Es obvio que no siempre era posible, y puede ser que las *poleis* más pequeñas, agrícolas, de tierra adentro, se vieran obligadas a recaudar impuestos directos, de modo regular, como sugiere Pleket (1972), p. 252. Sin embargo, he de protestar por los intentos esporádicos de elevar el pequeño puñado de fuentes, tanto helenísticas y romanas como clásicas, hasta una falsificación de generalización en mi texto.

33. Aunque el *metoikion* era sólo de una dracma al mes (y media para una mujer), no una gran carga financiera, la trascendencia, con todo, era psicológica. Cf. el comentario de lord Hailey sobre el África moderna bajo la ley europea: «Se puede casi decir que el africano empieza a ser reconocido como un miembro de la sociedad civilizada, cuando se ve sujeto al pago del impuesto sobre la renta en vez de la capitación», en *An African Survey*, Oxford University Press, 1957, p. 643.
34. Se está de acuerdo en que los relatos que tenemos sobre la lucha contra los tiranos, y su derrocamiento, tienen poco o nada que decir sobre los agravios por los impuestos. Sin embargo, supongo que eran un elemento importante, porque, en Atenas, se subraya especialmente el diezmo de los Pisistrátidas (Tucídides, VI, 54, 5; Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XVI, 4), que sabemos que fue abolido tan pronto como se eliminó la tiranía, y a causa de los impuestos directos entre los recursos fiscales en Pseudo-Aristóteles, *Económico*, libro II.
35. Véase Atkins (1972), cap. 5.
36. Véase Stroud (1971).
37. Véase Latte (1920).
38. Véase Stroud (1974).

CAPÍTULO 5. — ENTRE ESCLAVITUD Y LIBERTAD

1. Las fuentes más importantes son Sófocles; Traquinias, 68-72, 248-254, 274-276 (con escolios); Apolodoro, II, 6, 2-3; Diodoro, IV, 31, 5-8. Véase además el comienzo del cap. 7, más abajo.
2. Daube (1947), p. 45; cf. la importante monografía de Urbach (1963).
3. Citado por Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XII, 4.
4. Vogt (1974), cap. 3.
5. Véase Thompson (1952 *b*).
6. Pulleyblank (1958), pp. 204-205.
7. Véase, por ejemplo, Stevenson (1943), pp. 175-180.
8. Scheil (1915), pp. 1-13; cf. Petschow (1956), pp. 63-65.
9. Véase Lotze (1959), Pippidi (1973).
10. Véase Lotze (1959), (1962), y cap. 6, más abajo.
11. Rostovtzeff (1953), I, p. 320.
12. He seguido la traducción de la *Política* de Aristóteles, editada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, Colección «Clásicos Políticos», traducida por Julián Marías y María Araya (*N. de la t.*).
13. Frankfort *et al.* (1948), p. 250.
14. Weber (1924), pp. 99-107.
15. Éste es fundamentalmente el esquema que he formulado en el capítulo 6 de este volumen.

CAPÍTULO 6. — LAS CLASES SOCIALES SERVILES DE LA GRECIA ANTIGUA

1. Véase Kazakevich (1958).
2. Collinet (1937).
3. *Inscriptiones Creticæ*, IV, 72, junto con el llamado «segundo código», *ibid.*, IV, 41, citado de aquí en adelante sólo por un número, seguido por el número de la columna en números romanos y el número de la línea en números arábigos.
4. Por ejemplo, Willetts (1955), caps. 5-6. Lotze (1959) es el que mejor ha tratado este tema. Estamos de acuerdo, substancialmente, con los puntos que he expuesto al principio de esta sección (aunque no en otros, especialmente respecto a la situación social de los ilotas).
5. Lipsius (1909), pp. 397-399.
6. Hay una excepción aparente en la estipulación acerca de la violación de un sirviente (n.° 72, II, 11-16), sobre lo cual véanse Gernet (1955), páginas 57-59; Lotze (1959), pp. 18-19. Pero aquí la excepción, creo, se produjo por el deseo de dar una protección legislativa especial a las sirvientas —problema bastante corriente—, y no por una diferenciación esencial de clase social jurídica.
7. N.° 41, IV, 6-14. N.° 72, VII, 10-15; III, 52; IV, 23; II, 2-45, respectivamente.
8. N.° 72, IV, 31-36.
9. Sobre estas expresiones, que se usan tanto para mujeres libres (n.° 72, II, 46-47; III, 18-29, 25) como no libres (III, 42-43), y que no hay que confundir con la dote, véase Wolff (1957), pp. 166-167.
10. Para una interpretación correcta del n.° 72, V, 25-28, véanse Lotze (1959), pp. 12-14; Lipsius (1909), pp. 394-397. Persiste la posibilidad, naturalmente, de que la manumisión pudiera alterar la situación social, pero la manumisión es uno de los temas que no examina el código en ninguna estipulación de las que se nos conservan.
11. N.° 72, II, 16-33.
12. N.° 41, col. VI.
13. *Syll.*[3], 45, 37-41, y *P. Hal.*, I, 219-221 (véase *Dikaiomata*, Berlín, 1913, páginas 122-124), respectivamente.
14. Para paralelos en otras partes de Grecia, véase Wilhelm (1924).
15. Véase Lemosse (1957).
16. *Inscriptiones Græcæ*, VII, 3172, 29-34; XIV, 645, 154-155; e *Inscriptions de Délos*, 509, 27-29, respectivamente.
17. *Política*, 1.272 *a* 1; cf. *a* 18, *b* 18. El problema de los *perioikoi* cretenses es confuso (véase Lotze [1959], pp. 8-9), pero la comparación de Aristóteles es prueba importante, y suficiente para la cuestión que estoy tratando.
18. *Política*, 1.329 *a* 26; 1.330 *a* 29. Tanto 1303 *a* 8 sobre los *perioikoi* de Argos, como 1.327 *b* 11 sobre los *perioikoi* de Herclea Póntica son ambiguos y, para su interpretación, dependen de otros escritores; véase Lotze (1959), páginas 53-54, 56-58.
19. Cf. Estrabón VIII, 5, 4, sobre los ilotas: «Los espartanos los trataban, en cierto modo, como esclavos públicos ...».

20. Lisias XII, 98; Isócrates XIV, 48; Diodoro I, 79, 3-5.
21. Citado en Diógenes Laercio V, 2, 55.
22. Koschaker (1931) pp. 38-39.
23. Véase el volumen en el que se imprimió Collinet (1937); cf. Lasker (1950) pp. 69-71; Greenidge (1958), caps. 6-9.
24. Véanse, por ejemplo, Stevenson (1943), pp. 174-181; Lasker (1950), páginas 30-31, 57.
25. Rostovtzeff y Welles (1931), líneas 7-9, 15-16.
26. Koschaker (1931), p. 20.
27. Koschaker (1931), p. 49.
28. Westermann (1945), p. 216; cf. (1948).
29. *Inscriptiones Creticæ*, IV, 58.
30. Koschaker (1931), p. 39.
31. Excluyo de mi estudio la pérdida de libertad por obra de un agente externo, guerra o piratería, posibilidad importante para influir en la psicología antigua.
32. Entre diversas *poleis* existía además la distinción de si se permitía, o no, a los ciudadanos la propia venta o la venta de niños: véase, por ejemplo, Eliano, *Varia Historia*, II, 7, sobre la ley en Tebas.
33. Véase, por ejemplo, Paton (1951), pp. 224-228.
34. El hecho de que nuestras fuentes sean incapaces de darnos un cuadro claro de la situación no debería permitirnos desvirtuar la importancia de este punto. Por lo menos buscaban a tientas lo esencial, cuando decían, en palabras de Estrabón (VIII, 5, 4), que los ilotas eran esclavos «en cierto modo» (confróntese Pausanias, III, 20, 6). El estudio de Lotze sobre los ilotas (1959), páginas 38-47, pese a todas sus buenas cualidades, me parece que subestima el poder del estado; cf., por el contrario, Ehrenberg (1924), pp. 39-41. En Roma, los *servi publici populi Romani* tenían privilegios definidos, generalmente inasequibles a otros esclavos, aunque conocemos poco de ellos: véase Buckland (1908), pp. 318-323. No estoy sacando la conclusión de que fueran de algún modo comparables a los ilotas, excepto para sugerir que la fuerza pública podía inclinar la balanza en una u otra dirección.
35. Véase también las páginas finales del capítulo anterior.
36. No hace falta decir que rechazo totalmente cualquier idea de que sólo tratamos de los restos de la «servidumbre doria», idea que «postula una especie de petrificación social y una impermeabilidad de las fronteras étnicas, que no son más que construcciones mentales, manifestaciones (frecuentemente inconscientes) de ideologías actuales, más que hipótesis científicas»: Will (1956), página 50.

CAPÍTULO 7. — LA ESCLAVITUD POR DEUDAS Y EL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD

1. Cf. Pólux, III, 78.
2. Esquilo, en sus primeras obras, había empleado estas palabras para el mismo asunto: «Dicen que Heracles fue vendido una vez, y aprendió a comer el pan de los esclavos» (*Agamenón*, 1.041).

3. Frisk (1954) elude las dificultades, e ignora el significado de «esclavo» por completo.
4. El estudio más sugestivo que tenemos es el de Gernet (1948-1949).
5. Onfale se relacionó primero con Malis y Tracis en Grecia central, por lo que tenemos un mito completamente griego, trasladado a Lidia probablemente en el siglo VI a. de C. Véase, sobre esto, Herzog-Hauser (1939), pp. 387-388, cuyo análisis constitucional no es, sin embargo, satisfactorio.
6. Véase Mauss (1925); cf. Finley, *World of Odysseus*, índice, *s. v.* «regalos».
7. *Inscriptiones Græcæ*, XII, supl. 347, I, 1-5; cf. XII, 8, 264, 4; Pouilloux (1954), n.° 7; *Bulletin de Correspondance Hellénique*, XCI (1962), páginas 483-490.
8. G. Daux en *Bulletin de Correspondance Hellénique*, L (1926), p. 217.
9. El mismo texto (en II, 8-11) emplea otra referencia procesal, asimilando la acción y el castigo por importar vino extranjero con la acción de adulterar el vino.
10. Ihering (1879), pp. 163-176, 230-234; cf. Partsch (1909), pp. 84-85.
11. Larson (1935), p. 41. Para otros ejemplos, véase el índice, *s. v.* «robo». Se señala en el glosario (p. 427) que *rén* se distinguía principalmente de ladrón por el elemento de violencia. Sobre paralelos en el Antiguo Testamento y la ley judía posbíblica, véase Urbach (1963), especialmente pp. 9-25.
12. *Inscriptiones Creticæ*, IV, 41, col. VI.
13. Las *legis actiones* eran la forma antigua del procedimiento civil romano y se daban en fórmulas características de una sociedad preliteraria. De las cinco fórmulas, me interesan sólo dos: la *legis actio sacramento* y la *legis actio per manus iniectionem.* La cita de la expresión está sacada de Daube (1947), p. 45, que escribió sobre la redención de siete años y el aniversario de cincuenta años del Antiguo Testamento, pero que también era igualmente aplicable a la Roma primitiva, fue dramáticamente demostrado en el ensayo olvidado de Ihering (1885).
14. Véase Lévy-Bruhl (1960), pp. 298-306; para un intento de retorcimiento, véase Nobrega (1959).
15. Oppenheim (1955); cf. Yaron (1959), pp. 160-163, y (1963).
16. Yaron (1959).
17. Mendelsohn (1949), pp. 29-32.
18. *Ibid.*, pp. 31-32.
19. *Ibid.*, pp. 30-31.
20. El documento es ahora, en la edición final de los textos de Dura, *P. Dura* 20, numeración desafortunada, puesto que fue publicado por primera vez por Rostovtzeff y Welles (1931), con el n.° 10, y se ha discutido a menudo y se le conoce ampliamente con tal número.
21. Es verosímil que los dos textos fragmentarios, *P. Dura* 17 *D* y 21, se refieran a transacciones semejantes.
22. Véase especialmente Schönbauer (1933), y los comentarios de C. B. Welles en la edición final.
23. Lasker (1950), p. 114.
24. Véase Leemans (1950), pp. 64-67.
25. David y Ebeling (1928).
26. El extenso uso de préstamos como un recurso deliberado para crear una mano de obra agrícola forzosa en la India moderna ofrece un paralelo bien conocido. Véase, por ejemplo, Thorner (1962), cap. 3. «Si retrocedemos hasta el principio de siglo —escriben (p. 8)— es probable que el grueso de los agricultores fueran hombres no libres, hombres que estuvieran en esclavitud por deudas o bajo alguna otra forma de esclavitud.» En la página 32 reproducen un contrato, redactado en 1949, que puede compararse con *P. Dura* 20, pese a claras diferencias.

27. Plutarco, *Solón*, XIII, 4, «El *demos* entero estaba "en deuda" (*hypochreos*) con el rico» parece apoyar el otro sistema, pero *hypochreos* puede significar 'bajo obligación de', 'dependiente de', en un sentido más general, que podría ser correcto, según creo, y realmente Plutarco sigue a continuación distinguiendo claramente entre los *hektemoroi* y los deudores: «... pues o trabajaban la tierra para ellos, pagándoles un sexto (o cinco sextos) del producto, y por esto se les llamaba *hektemoroi* o *thetes*, o bien, recibiendo las provisiones necesarias (o el dinero), con la garantía de sus personas, eran embargables por sus acreedores ...». No es nada sorprendente que Plutarco no tuviera una imagen clara de las complejidades de la situación, y sus confusiones no constituyen ninguna prueba para la Atenas del siglo VII.
28. La historia de José (Génesis, 47, 13-26) parece un intento de dar una explicación histórica de los motivos de que los campesinos egipcios fueran a trabajar la tierra de los faraones, pagando una quinta parte, y como tal, carece de interés en el presente contexto.
29. No excluyo la posibilidad de que *hektemoroi* concretos cayeran también en deudas y se les complicara después la situación social, pero ésta es una cuestión totalmente diferente, que no permite comparar a los *hektemoroi* con los esclavos por deudas.
30. En este estudio voy a ignorar a los que se marcharon o fueron vendidos en el extranjero, ilegalmente.
31. No es una prueba lo que dice Plutarco (*Solón*, XIII, 4): «... eran embargables por sus acreedores, convirtiéndose unos en esclavos en Atenas, y siendo vendidos otros en el extranjero»; se trata de un simple resumen suyo de la parte del poema de Solón, que ya he citado, resumen falseado por la introducción de lo que Plutarco creía que era su consecuencia. No he examinado la cuestión de que *todos* los préstamos fueran garantizados por la persona, que no se puede discutir aparte del espinoso problema de la inalienabilidad del suelo. Realmente no importa para el presente análisis si todas las deudas podían acabar en esclavitud o cumplimiento personal o no, en tanto que muchas sí podían y lo hacían.
32. Véase Imbert (1952).
33. Una diferencia semejante se supone en las palabras *katakeimenos* y *nenikamenos* en el código de Gortina, aunque, como ya he indicado en el capítulo 6, el texto no nos permite llevar muy lejos el análisis. Que la esclavitud, en el Ática anterior a Solón, seguía inmediatamente al préstamo, ya ha sido propuesto por Lotze (1958), pero su idea del lugar de los *hektemoroi* en el cuadro difiere de la mía. Cf. Urbach (1963), p. 13.
34. Imbert (1952). Un paralelo sorprendente para este sentido de *fides* se encuentra en Tácito, *Germania*, 24, cuyo contexto es la costumbre germá-

nica de jugarse el futuro al juego, conocida también entre los indios americanos; cf. MacLeod (1925).

35. Varrón, *De lingua latina*, VII, 105. Doy el texto, como se suele corregir normalmente (*debet dat* por *debebat*); otros cambios que han sido propuestos no influyen en mi argumentación

36. Para *obaerati* como esclavos por deudas, véanse también Cicerón, *República*, II, 21, 38; César, *Guerra de las Galias*, I, 4, 2, en unión de 6, 13; como deudores, Livio, VI, 27, 6; Tácito, *Anales*, VI, 17; Suetonio, *César*, XLVI.

37. Kaser (1949), pp. 248-249.

38. En la edición final Welles dice que es una repetición mecánica de la fórmula, porque si el deudor hubiera tenido propiedad suficiente no habría estado de acuerdo en convertirse en un esclavo por deudas de entrada. Este argumento se basa en la mala comprensión de esta clase de esclavitud.

39. En el mundo helenístico, bajo condiciones radicalmente distintas, surgió el encarcelamiento de los deudores, con la virtual desaparición de los esclavos por deudas; véase brevemente, Nörr (1961), pp. 135-138, con especial referencia a Matías 18, 23-24.

40. Scheil (1915); cf. Petschow (1956), pp. 63-65.

41. Fürer-Haimendorf (1962), cap. 4.

42. Cf. Ihering (1880), p. 155: «Por tanto, en el empleo final no desearía dar un retrato demasiado rosa del destino del deudor, cuando se considera el peligro, que siempre le amenazaba, de que estaba por completo en manos del acreedor. Y que los romanos manejaban tal poder y autoridad, como se le daba al acreedor con consideración y humanidad, es una reclamación que incluso los más ardientes admiradores de los romanos deberían arriesgarse a afirmar».

43. Véase especialmente Bottéro (1961).

44. Para ejemplos de las dificultades de la abolición en el sur de Asia, véase Lasker (1950), pp. 116-117; Stevenson (1943), pp. 175-181. El problema no está en que los «acreedores» protestaran, como es obvio, sino en que los «deudores» se arruinaban debido a los decretos de abolición, que no estaban respaldados por un programa.

45. Mendelsohn (1949), p. 75.

46. Bottéro (1961).

47. Daube (1947), p. 45.

48. Nehemías, 5; II Reyes, 4-17; Proverbios, 22, 7; Isaías, 50, 1; Amós, 2, 6. Para los códigos, véase Éxodo 21, 2, 11; Levítico, 25, 33-54; Deuteronomio, 15, 12-17. Urbach (1963) sostiene que los códigos bíblicos no sancionaban la esclavitud por deudas, sino que indicaban venta de uno mismo como esclavo. Sin embargo, como él mismo sigue diciendo, esta diferencia en la interpretación no es demasiado importante, pues «en la práctica no se hacía caso, especialmente en tiempos difíciles y de hambre, o en tiempos en que las clases ricas y la nobleza demostraban ser más fuertes que la autoridad central ... A este estado de cosas, Proverbios, 22, 7, "el rico señorea sobre el pobre, y el que toma prestado es siervo del que le presta", presenta un testimonio elocuente» (página 4). Cf. la frase citada en página 13, «ven y liquida tu deuda trabajando en mi propiedad», de una exégesis de Miqueas 2, 2, en el Talmud babilónico.

49. La descripción de la evolución según Nehemías que he resumido brevemente es la de Urbach (1963), especialmente páginas 31-49, 87-93, que ha hecho una demostración convincente de la falacia del punto de vista, completamente diferente, tradicional (y especialmente ininteligible) de un rápido aplastamiento de la servidumbre judía según Nehemías.

50. Petschow (1956), pp. 60-62, 150.

51. Más arriba, en la nota 40.

52. Véase Mitteis (1891), pp. 358-364.

53. Rostovtzeff (1953), I, p. 320.

54. Rostovtzeff (1953), I, pp. 342-343; cf. Préaux (1939), pp. 533-547. Los *laoi*, merece la pena señalarlo, no eran esclavos por deudas, pero podían coexistir y coexistieron con ellos, ofreciendo una analogía con los *hektemoroi* y esclavos por deudas del Ática anterior a Solón.

55. Véase, por ejemplo, Leemans (1950), pp. 114-117; Bottéro (1951), páginas 152-154; Préaux (1939), pp. 533-547.

56. La expresión *servire creditoribus* procede de un edicto de Diocleciano y Maximiano (*Código de Justiniano*, IV, 10, 12), y fue precisamente durante su reinado que la limitación de *coloni* parece haber empezado; véase Jones (1964), II, pp. 795-812.

57. *Código de Teodosio* V, 17, 1 (Constantino), y *Código de Justiniano*, XI, 52, 1 (Teodosio I), respectivamente.

58. *Código de Justiniano* VIII, 16 (17), 6 (293 d. de C.).

CAPÍTULO 8. — EL COMERCIO DE ESCLAVOS EN LA ANTIGÜEDAD: EL MAR NEGRO Y LAS REGIONES DEL DANUBIO

1. Heródoto, VIII, 105. Lo mismo es cierto de la historia aún más larga de Procopio, mil años más tarde, sobre los Abasgi (véase más abajo, al final del capítulo).

2. Dunant y Pouilloux (1958), p. 35.

3. Blavatsky (1954).

4. Punto desdeñado por Kolossovskaya (1958), p. 328, cuando argumenta que el hecho de que no estén atestiguados como nombres de esclavos Davo y Geta indica que era desconocida la esclavitud entre los propios dacios, antes del siglo IV a. de C.

5. El análisis fundamental de este material sigue siendo el de Rostovtzeff (1931), I parte.

6. Plassart (1913).

7. Pritchett (1956), pp. 276-278, con el suplemento de cinco fragmentos nuevos, publicados en *Hesperia*, 30 (1961), pp. 23-29.

8. Aristófanes, *Acarnienses*, 271-275 y escolios; *Paz*, 1138; *Avispas*, 826-828; escolios de Platón, *Laques*, 187 B. Cf. las pinturas de vasos de Atenas, de los siglos VI y V, firmadas de vez en cuando por el «Colquidio» o «el Escita». Estos pintores eran ciertamente esclavos; véase, brevemente, Kretschmer (1894), páginas 75-76.

9. Estrabón, VII, 13, 12 (cf. el comentario de Eustacio sobre Dionisio Periegetes, 305). Para más datos sobre algunos de estos nombres, véase Robert (1938), pp. 118-126, estudio de algunas listas fragmentarias de esclavos de Quíos,

que hay que fechar probablemente en el siglo VI a. de C. Davo no era casi con seguridad un nombre dacio, pese a Estrabón, sino tracio o del Danubio. Había un parentesco cercano (incluso en el lenguaje) entre muchos de estos pueblos del oeste y noroeste del mar Negro, llegando también hasta los frigios y bitinios de Asia Menor.

10. Lauffer (1955-1956), pp. 123-140.

11. Arquíloco, frag. 79 Diehl (mediados del siglo VII a. de C.); Hiponacte, frag. 43 Diehl (mitad del siglo VI). Algunos estudiosos atribuyen el fragmento de Arquíloco también a Hiponacte.

12. Pólux, 7, 14; cf. Suda, *s. v.*

13. Varrón, *De lingua latina*, 8, 21 (véase más abajo, en la n. 25).

14. Polibio, IV, 38, 4; IV, 50, 2-4; Estrabón, XI, 2, 3.

15. Estrabón, VII, 3, 12; Juvenal, XI, 145-148; Marcial, VII, 80; Persio, VI, 75-78; Galeno, *De meth. med.* (ed. G. Kuhn), I, 1; Filóstrato, *Vida de Apolonio*, VIII, 7, 12 (citado más abajo, p. 174); Ateneo, I, 36, 20 *B-C*.

16. Dión Casio, LXXVIII, 5, 5-6, 1; Juliano, *Misopogon*, 352 B; Sinesio, *De regno*, 15. Sobre el significado de «escita» aquí, véase p. 196.

17. Amiano Marcelino, XXXI, 4-6; cf. *Historia Augusta, Claudius*, IX, 3, 5, sobre los numerosos esclavos godos que se obtuvieron en la batalla de Misia, bajo Claudio, que reinó en 268-270 d. de C.

18. Amiano Marcelino, XVI, 7; Claudiano, *In Eutropium*, I, 1-17, 47-51; Procopio, VIII, 3, 12-21.

19. Una lista completa de los textos rodios nos la dan Fraser y Rönne (1957), pp. 96-97. Las tablas de distribución de los esclavos délficos en Westermann (1955), p. 33, no es satisfactoria por su modo de agrupar las regiones.

20. Pseudo-Aristóteles, *Económico*, I, 5, 1.344 *b* 18; cf. Platón, *Leyes*, 6.777 *C-D*; Aristóteles, *Política*, 1.330 *a* 25-28.

21. *Digesto*, XXI, 1, 31, 21; cf. Varrón, *De lingua latina*, IX, 93: «Por lo tanto, al comprar seres humanos, pagamos más, si uno es mejor por su nacionalidad».

22. *Fontes Iuris Romani Antejustiniani*, III; *Negotia* (ed. V. Arangio-Ruiz, Florencia, 1943), n.os 88, 89, 132-135. Cuestión diferente es que sus afirmaciones sean correctas. Tudor (1957) expresa sus dudas sobre los textos dacios (n.os 88 y 89), y, aunque su argumentación es francamente especulativa, debe de tener razón.

23. El mejor estudio es el de Thylander (1952), cap. 3.

24. Varrón, *De lingua latina*, VIII, 10; Plinio, *Historia Natural*, XXXIII, 26.

25. Varrón, *De lingua latina*, VIII, 21.

26. Heichelheim (1925), pp. 73-74; cf. Mateescu (1923).

27. Thylander (1952); Mócsy (1956).

28. Véase Estrabón, I, 2, 27; VII, 3, 2; Plinio, *Historia Natural*, IV, 81. Cf. Zgusta (1955), pp. 21-23.

29. Publicado por J. Roger, *Revue archéologique*, 6.° ser., 24 (1945), página 49, n.° 3; cf. Finley, *Aspects of Antiquity*, cap. 13.

30. Justino, IX, 1-2, repetido por Orosio, III, 13, 1-4; véase Momigliano (1933).

31. Amiano Marcelino, XXXI, 4-6; cf. Temistio, *Discursos*, X, 135 *D-136 B*.

32. Amiano Marcelino, XXII, 7, 8; cf. Claudiano, *In Eutropium*, I, 58-60, para otro tratante de esclavos «gálata».

33. Véase, por ejemplo, Canot (1929); Nevinson (1906); Russell (1935).

34. Cf. Blavatsky (1960), p. 103.

CAPÍTULO 9. — INNOVACIÓN TÉCNICA Y PROGRESO ECONÓMICO EN EL MUNDO ANTIGUO

1. Drachmann (1932).
2. Moritz (1958), cap. 16; Forbes (1955), pp. 86-95.
3. Renard (1959); Kolendo (1960).
4. Thompson (1952 *a*), pp. 80-81.
5. Ardaillon (1897) sigue siendo básico; cf. Lauffer (1955), pp. 1125-1146.
6. Davies (1935), p. 24.
7. La importancia de este análisis de los escritores prácticos se examina más tarde, en este mismo capítulo, al estudiar a Vitrubio [Finley utiliza la traducción de Barker. Para nuestra traducción, cf. nota 12, cap. 5 (*N. de la t.*).]
8. Farrington (1947), pp. 9-11. El *Prometeo* de Esquilo muestra aún esa falta de «reserva con respecto a las habilidades técnicas»: Vernant (1965), página 193.
9. D'Arrigo (1956), cap. 14.
10. Véase Kleingünther (1933).
11. Rosen (1956).
12. Zilsel (1926), p. 22.
13. Sobre Ctesibio, véase Drachmann (1948).
14. Forbes (1955), p. 90.
15. White (1964), pp. 82-83; cf. el estudio modélico de Bloch (1935).
16. Suetonio, *Calígula*, 39, 1.
17. *Anthologia Palatina*, 9, 418, traducido por Moritz (1958), p. 131.
18. Rostovtzeff (1953), I, p. 363.
19. Véase cap. 4, más arriba.
20. Schumpeter (1954), p. 53.
21. Rehm (1938), p. 153.
22. Cf. san Agustín, *La ciudad de Dios*, VII, 4. Véase Vernant (1955), páginas 208-212.
23. *Christian Directory* (1678), I, pp. 378 *b* y 111 *a*, respectivamente, citado de Tawney (1947), pp. 201-202.
24. Véase Jones (1964), II, cap. 20.
25. Schumpeter (1954), p. 70.
26. Mickwitz (1937).
27. Jones (1955), II, cap. 21, y especialmente su informe (p. 841) de cómo «el estado, y en una extensión menor, los grandes terratenientes ... reducían un sector considerable del mercado, aprovisionándose directamente».
28. Las referencias son Plinio, *Historia Natural*, XXXVI, 195; Petronio, 51; Dión Casio, LVII, 21, 7.

29. Cook (1960), pp. 275, 273, respectivamente; cf. Cook (1959).
30. Rostovtzeff (1957), I, pp. 172-191; cf. Walbank (1946), pp. 28-33.
31. Hume (1904), p. 415.
32. Suetonio, *Vespasiano*, 18.
33. *Eastern Tour* (1771), IV, p. 361, citado de Tawney (1947), p. 224.
34. Diodoro, V, 36-38.
35. Véase, en general, la edición de esta obra, con comentarios, de Thompson (1952 *a*).
36. Hancock (1958), p. 332.
37. *Journey to America*, traducido por G. Lawrence, editado por J. P. Mayer (1959), p. 99.

CAPÍTULO 10. — LOS ARCHIVOS DE PALACIO MICÉNICOS Y LA HISTORIA ECONÓMICA

1. Lineal A y B son los nombres convencionales de las dos escrituras del área; el Lineal B, conocido en el continente griego y en Creta; y el A, sólo en Creta. El lineal A es más antiguo, dos o más siglos antes de 1400 a. de C., y la mayoría de eruditos probablemente estarán de acuerdo con Ventris y Chadwick (1956), página 32, cuando dicen que «no sobrevivió a la introducción del Lineal B en Cnoso». El lineal A no se puede leer, pero es ciertamente, de algún modo, el antepasado del Lineal B, y el lenguaje que oculta no es, casi con toda seguridad, griego.
2. Ventris y Chadwick (1953).
3. Ventris y Chadwick (1956).
4. Aquí no se intenta considerar unos cuantos asuntos históricos, tales como las consecuencias del desciframiento para la historia general del área del Egeo, en el segundo milenio a. de C., o para la historia de la lengua griega.
5. A no ser que el contexto indique otra cosa, usaré «Micenas» y «micénico» para incluir todas las tablillas y lugares, y «griego» para el lenguaje y civilización atestiguados por primera vez en los poemas homéricos. Lo hago así en parte por conveniencia, y en parte porque creo que la civilización micénica fue en esencia muy diferente de lo que siempre hemos conocido como griego, incluso aunque la lengua de las tablillas sea griego. La distinción no implica motivos étnicos o raciales, a los que son proclives algunos arqueólogos.
6. Todas las transcripciones del texto en caracteres latinos y todas las traducciones se citan exactamente igual a como las dan Ventris y Chadwick (1956), con una alteración tipográfica. No me hago responsable de ninguna transcripción o traducción, pero aparecerán objeciones a traducciones concretas, cuando parezca importante hacerlo.
7. Esta interpretación general de las tablillas 53-60 es atractiva, a pesar de la falacia del rechazo superficial de una posibilidad alternativa: «en total se registran 443 hombres, y está claro que faltan algunos números en la laguna del borde de la derecha. Estos números demuestran que no estamos ante un suceso mercantil de época de paz, sino ante una operación naval; y sería poco probable que un asunto de comercio hubiera sido organizado por una autoridad central». Más tarde indicaré que no existe una justificación *a priori* para el argumento final.
8. Sundwall (1956) ha aducido que los animales más numerosos eran ganado vacuno, no ovejas, y que las tablillas de Cnoso, por lo menos, eran «textos de control» de los rebaños propiedad de palacio.
9. Volveré sobre los textos, brevemente, en la sección III.
10. Ochenta y cuatro litros es la conversión de los autores de T7 que aparece en la tablilla; T es el símbolo de la medida de áridos. Las tablas de conversión están explicadas en las pp. 58-60; se está de acuerdo en que son provisionales, y descansan en buen número de lecturas y combinaciones inciertas.
11. La tablilla expresa estas 40 palabras inglesas en 25 (algunas en caracteres silábicos, otras en ideogramas). Éste es un ejemplo en cierto modo extremo, pero no inusual, de la calidad del código en muchos textos. La lengua griega, tan rica en flexión, requiere siempre menos palabras que la inglesa, y los escribas micénicos la despojaban aún más; por ejemplo, omitiendo los pronombres.
12. Esta cifra, como señalan Ventris y Chadwick, «se compara desfavorablemente con la situación en Ugarit, donde, en 1947, sólo con 194 tablillas alfabéticas publicadas, Gordon daba un vocabulario de unas 2.000 palabras». Realmente la cifra de 630 es algo demasiado negativo, en parte porque son casi todas palabras «básicas», y en parte porque están complementadas por los ideogramas, que no pueden aparecer en el vocabulario (a no ser que se dupliquen en la escritura silábica), puesto que no tenemos idea de cuáles eran las unidades léxicas reales que expresaban los ideogramas, incluso cuando el significado está muy claro.
13. Véase especialmente Bennett (1956); cf. Sundwall (1956).
14. Aunque las tablillas de Cnoso ya se conocían en el siglo XIX, las primeras tablillas de Pilo y Micenas no se descubrieron hasta 1939 y 1950, respectivamente. Este retraso tan largo hizo que algunos arqueólogos sugirieran que las pobres técnicas de las excavaciones pasadas explicaban el fracaso en desenterrar más cosas, y predijeran una mayor cosecha en el futuro. Soy escéptico.
15. Cf. Bennett (1956), p. 104, sobre las tablillas de tenencia de tierras en Pilo.
16. Véase en general Goosens (1952).
17. Sobre lo último, véase Bennett (1956), pp. 103-109.
18. El no haber prestado suficiente atención a este punto es, en mi opinión, una debilidad fatal en un argumento de ataque, ampliamente difundido, de Beattie (1956). Comentando la ortografía, que permite a menudo que la misma sílaba se lea de diferentes maneras, y por tanto lleva a muchas combinaciones matemáticamente posibles en una palabra de 3 o 4 sílabas, Beattie escribe (p. 6): «De este modo no se puede escribir griego; o, si fuera posible, no se podría leer ... En documentos que se pretende son registro de cuentas oficiales, esta clase de escritura es, por supuesto, especialmente poco satisfactoria». Justo al revés: no se sabe si *da-ma-te* es la palabra para 'esposas', 'porciones' o 'Deméter' (es el ejemplo usado por él), y ello puede ocurrir en algunos contextos, pero no en tablillas de tenencia de tierras, en donde aparece la palabra, porque los escribas conocían exactamente el tema y ninguno tenía que leer las tablillas en otro contexto. *Nosotros* no sabemos lo que significa *da-ma-te*, pero no se trata de eso. ¿Cuántas personas instruidas de hoy día, a excepción

de un pequeño círculo profesional, son capaces de leer un balance colectivo?

19. Un ejemplo, especialmente chocante, de escritura cuneiforme se dará más abajo, en la sección III.

20. Aunque estas cifras se basan en la primera edición de Ventris y Chadwick (1956), no serían muy diferentes hoy día.

21. Irónicamente, de esta expresión en concreto en la tablilla n.º 176, Ventris y Chadwick se permiten una «interpretación». En la sección de documentos del volumen, lo traducen 'los herreros están dispensados del pago' y en el vocabulario dan *o-u-di-do-si* con un tercer matiz todavía: «ellos no contribuyen».

22. He de volver a decir que la cautela, necesaria, mostrada por Ventris y Chadwick no la comparten todos: «algunas» definiciones de palabras como *o-na-to* han aparecido en número asombroso.

23. En la última categoría nombrada, las tres excepciones razonables son *do-e-ro* (fem. *do-e-ra*), 'esclavos'; *ra-wa-ke-ta*, 'jefe del pueblo', 'comandante' (?); *wa-na-ka*, 'rey', y obviamente ni «esclavo» ni «jefe del pueblo» da en inglés un sentido real.

24. No sólo hay que recordar en este punto a Beattie, sino también a algunos de los intérpretes más entusiastas de los textos, que han contraatacado con un ánimo que tiene el aspecto de protesta excesiva.

25. No hay duda de ello en Cnoso y Pilo, pero la situación de Micenas se ha visto complicada sin necesidad, porque Wace llamó a uno de los edificios «Casa del mercader de aceite», y la razón que dio es que «el sótano contenía 30 jarras grandes de estribo, que "originariamente habían contenido aceite, pues su arcilla está fuertemente impregnada de aceite"» (p. 217). Por desgracia, aunque Ventris y Chadwick conocían el poco valor de una identificación basada en tales motivos, la etiqueta de Wace les hizo pensar en la posibilidad de que algunas tablillas registraran actividad privada, pese a que todas las pruebas atestiguaban lo contrario (véanse pp. 109-110, 113, 179, 225).

26. Quizá los restos disponibles mejor conservados sigan siendo los de Lagash, ciudad sumeria que alcanzó su máximo esplendor en 2300 a. de C., aproximadamente; véase Falkenstein (1954); de modo más completo, Deimel (1932), Schneider (1920), Lambert (1953). La diferencia entre palacio y templo no nos interesa aquí.

27. Vale la pena señalar que estas generalizaciones sobre la organización de los palacios micénicos no necesitan aceptar una lectura dada de las tablillas, o incluso el desciframiento como un todo. Las ruinas de los palacios están allí, para que cualquiera las vea, y el carácter de archivo de las tablillas ha sido razonablemente —yo diría, decisivamente— establecido antes de 1952.

28. Digo esto, pese a los dos textos siguientes, que cito por completo en inglés, exactamente igual que cuando los publicaron Ventris y Chadwick. 13 = PY Ad 691: «En Pilo: nueve hijos de las mujeres supernumerarias, y de los asalariados y trabajadores ocasionales». La justificación filológica de esta traducción es extremadamente débil, y todo ello no es nada característico de los otros textos de las series Ad, y tiene poco sentido. 35 = KN Am 819: «En Faras: salarios para dieciocho hombres y ocho chicos; grano para el mes (?) 1.170 l. de cebada». Puede tener sentido, pero el comentario de los autores muestra que no era más que una mera suposición, y yo creo que equivocada.

29. Sundwall (1956), pp. 7-8, 10, 13-14, introduce una interpretación en las tablillas de ganado de Cnoso, entendiendo el ideograma n.º 45 como un *Wertzeichen* ('signo de valor', 'recibo de intercambio'). Su defensa es débil intrínsecamente, y se basa por analogía en el concepto del «dinero por rebaño» homérico, contra el cual opino más abajo, en el capítulo 12.

30. La presencia de oro y marfil en los hallazgos arqueológicos es una prueba suficiente. Cf. las pruebas dispersas de las palabras de préstamo, dadas por Ventris y Chadwick (1956), pp. 91, 135-136, 319-320. Ha recogido las pruebas arqueológicas Kantor (1947); cf. Vercoutter (1954); Stubbings (1951).

31. Tengo que alejarme, sin embargo, del punto de vista tradicional, según el cual las leyendas griegas sobre Minos representaban el recuerdo popular de un imperio comercial, punto de vista vigorosamente combatido por Starr (1955). El estudio de los topónimos en las tablillas lleva a Ventris y Chadwick (1956) a esta conclusión: «que el área en contacto con, y probablemente sometida a, Cnoso cubre realmente Creta entera; y que no se localizan nombres fuera de la isla. El caso aislado de *Kuprios*, aplicado a especias, sólo implica comercio. Por tanto, no hay hasta ahora pruebas para defender la teoría de una talasocracia, al menos en la época de la caída de Cnoso» (p. 141). Para una visión de conjunto razonable sobre el comercio en este período, sus proporciones y motivación, véase Vercoutter (1954), cap. 1.

32. Heichelheim (1938), pp. 161-162.

33. Koschaker (1942). En lo que sigue, doy una visión muy simplificada de un análisis muy complejo.

34. Hay aquí una prueba suficiente, si es que se necesitaba, de que la presencia en las tablillas micénicas de especias (n.ºˢ 105-107, a las que hice referencia en la sección I) de la palabra *o-pe-ro*, traducida 'déficit' por Ventris y Chadwick, no demuestra en absoluto 'asuntos de negocios' de un mercader privado.

35. Véase Leemans (1950).

36. Quizás el ejemplo más chocante se encuentre en los textos de Nuzi, cerca de Kirkuk, sobre adopción, del siglo XV a. de C.: véase Steele (1943); Lewy (1942); Purves (1945), y el intercambio entre la señora Lewy y Purves en el *Journal of Near Eastern Studies*, 6 (1947), pp. 180-185. Unos quinientos textos «tratan de la transferencia de una finca inmobiliaria de una u otra forma», y, con todo, «no se encuentra un solo ejemplo de una venta inequívoca, o de un alquiler o préstamo de una finca inmobiliaria» (Steele [1943], pp. 14-15). Muchos eruditos piensan que las adopciones eran ventas encubiertas, pero la señora Lewy aduce que son una especie de transferencia de derechos reversibles al rey (aunque, por desgracia, la revista de un completo ropaje de terminología feudal). Como profano, opino que sus argumentos no han sido refutados satisfactoriamente. Otros ejemplos de ficción legal, especialmente de la ciudad fenicia de Ugarit, se encontrarán en Boyer (1954). Véase también, con un énfasis muy diferente, Cassin (1952).

37. Leemans (1950) resulta muy valioso para nuestros propósitos al presentar la historia que se oculta tras la ficción de Larsa.

38. Koschaker (1942), p. 180.

39. Éstas son sus definiciones en el vocabulario, al final. Se hallarán variantes menores a lo largo del volumen, cuando las palabras aparecen en un texto

o en una discusión. Se comprende la necesidad de encontrar traducciones inglesas, aunque sean provisionales, pero palabras como «arriendo» son demasiado precisas para el objetivo.

40. El medievalista, por lo menos, reconocerá en el acto a un viejo amigo, la comunidad de pueblos indoeuropeos. Vuelvo a este tema en la sección IV.

41. Véase Fraser y Bean (1954), pp. 95-96.

42. Pese a mi agnosticismo sobre todas las palabras individuales, admito que estos textos tratan de la tierra. Hay demasiadas resonancias de palabras griegas importantes para que sea mera coincidencia, incluso si el significado de cada una se nos escapa, y está el ideograma del grano.

43. Es de gran mérito por parte de Bennett (1956), en su primera parte, el haber demostrado cuánto se puede descubrir sólo a partir de las fórmulas, sin referencia al desciframiento.

44. Véase Bennett (1956), pp. 103-117.

45. El antiguo Oriente Próximo está lleno de paralelos y analogías. Sólo señalaré las posesiones de tierras en Larsa del *tamkarum* y los pescadores; véase Koschaker (1942), pp. 135-138, 148-160. Ventris y Chadwick (1956), p. 123, notan «la ausencia de una palabra que indicara que la recolección de las cosechas era una ocupación específica». Pero muchos hombres, nombrados en los textos de tenencia de tierras, no tienen identificación de ocupación o clase social, y supongo que, donde ocurra esto, los hombres estaban en la tierra (en cualquier clase social), sólo como agricultores. (Por qué el propio escriba no aparece nunca en las tablillas es un auténtico enigma, y no tengo nada que proponer sobre él.)

46. Está, por supuesto, el «sentido común», el más peligroso de todos los instrumentos de análisis, puesto que es sólo un pretexto para la intromisión de los propios valores e imágenes (modernos) del autor, en ausencia de pruebas o sin atender a ellas. Cuando Bennett (1956) dice que las conclusiones de su análisis puramente formal de las tablillas «se ve entonces que se corresponden con el significado de las tablillas, tal como han sido interpretadas a través de los textos descifrados», está equivocado. Su análisis formal se puede hacer corresponder con algunas interpretaciones incompatibles, sólo con tal de que éstas atribuyan significados diferentes a palabras diferentes.

47. Véase cap. 11, más adelante.

48. Ventris y Chadwick tienen plena conciencia de ello constantemente. Por desgracia, la atracción magnética del lenguaje es demasiado fuerte, y la contención que se recomiendan a sí mismos «al citar a partir del *material* homérico, paralelos a los temas de nuestras tablillas» (1956), p. 107, a menudo se debilita. Recurrir a la «identidad de clima y geografía ... continuidad de historia y raza» es muy inoportuno.

49. No hubiera mencionado esta posibilidad en absoluto, a no ser por el enfoque de L. R. Palmer, figura dominante en los años cincuenta en el estudio del sistema social micénico. Su punto de vista será evidente sólo con los títulos de algunas de sus publicaciones, por ejemplo (1955) y (1956). Ciertamente no es preciso volver a hablar de ello. Pero una nueva fuente se ha unido a los germanos de Tácito, es decir, los hititas, y quizá sea necesario indicar que, aunque han aparecido en esta generación por lo menos cuatro traducciones de leyes hititas, los juristas hititólogos están de acuerdo en que, ante la ausencia completa de documentos privados hititas, apenas empezamos a conocer el sistema hitita en general, su régimen de tierras en particular, y la larga historia que se oculta tras ellos. Véanse, por ejemplo, las observaciones preliminares de Korosec (1939); cf. H. G. Güterbock en *Journal of the American Oriental Society*, suplemento 17 (1954), pp. 20-21.

50. La contemporaneidad se vuelve más crítica en una consideración de difusión y convergencia, que yo ignoraré, salvo para señalar las secciones en Ventris y Chadwick (1956), pp. 53-60, sobre pesos y medidas.

51. Una revisión demuestra que Ventris y Chadwick se volvieron hacia otros registros contemporáneos, especialmente para objetos y artículos descriptivos, y para este fin el problema metodológico no es tan serio. Tampoco hay nada que objetar, dentro de estos límites, al hecho de ir directamente a las colecciones de textos, como hicieron casi exclusivamente. Pero, para el estudio de las instituciones, es un grave error. Hay que dirigirse a los expertos, que no siempre son los editores de los textos. Tampoco son siempre infalibles, pero no es necesario volverse metafísico.

52. Micenas también suscita la cuestión, sobre la que se ha trabajado muy poco, de ruptura social y pérdida de las habilidades y técnicas más importantes; el arte de escribir, por ejemplo.

53. Koschaker (1942), por ejemplo, no ve dificultad en llamar a la sociedad de Larsa feudal y *Staatssozialismus* ('socialismo de estado') a la vez, y a sus escribas «nicht bloss Bürokraten, sondern Bürokratissimi» (no sólo burócratas, sino «burocratísimos»). Muchos orientalistas tomaron el mismo camino. Y entonces resulta revelador ver lo que sucede cuando un egiptólogo de primera clase entra en contacto directo con historiadores del feudalismo. En el simposio *Feudalism in History*, ed. Rushton Colbourne (Princeton, 1956), W. F. Edgerton abre su estudio de Egipto con el siguiente prólogo (p. 120): «Parece seguro que los egiptólogos que han aplicado el término "feudal" a ciertos períodos de la historia egipcia no tuvieron en mente cualquier concepto importante de feudalismo, tal como aparece en el *Introductory Essay* de este volumen ... En el presente ensayo, por tanto, no se ofrecen opiniones sobre si algunas instituciones descritas son feudales; se intenta sólo mostrar ... lo que eran las instituciones. Y se puede apuntar aquí que no eran realmente feudales».

54. Koschaker (1942), p. 180, se equivocó cuando atribuyó la dificultad extraordinaria de comprender el modelo de Larsa *solamente* a la «mentalidad» burocrática oculta tras los textos.

CAPÍTULO 11. — HOMERO Y MICENAS: PROPIEDAD Y TENENCIA

1. En todo lo que sigue, «Micenas» y «micénico» se usan en sentido amplio, abarcando todos los centros en los que se han encontrado tablillas. No pretendo reclamar independencia de juicio en la lectura o el análisis filológico de las tablillas micénicas.

2. Para mis puntos de vista sobre los poemas homéricos como fuente histórica, véase mi *World of Odysseus* (citado siempre en la edición revisada de 1978), especialmente el apéndice I; véase también el capítulo 12, más adelante.

En el libro (pp. 3-5) he propuesto que la sociedad de los poemas se ha de colocar en los siglos x y ix a. de C.

3. Unos pocos eruditos insisten en que la escritura continuó sin ruptura, y que sólo por accidente no se han encontrado muestras posteriores a 1200 antes de C. Es un argumento especialmente débil *e silentio*, con nada a su favor, a no ser la desgana en creer que en la Grecia antigua fuera posible un empeoramiento.

4. El autor usa aquí una palabra india, cuyo significado aproximado sería: «Fiesta ceremonial entre los indios de la costa del Pacífico, de Washington, en la Columbia británica, y Alaska, al final de la cual el anfitrión ofrece valiosos regalos materiales a sus huéspedes, que pertenecen a otros grupos de parentesco, o destruye objetos de su pertenencia del mismo valor, para demostrar que su riqueza se lo permite» (*N. de la t.*).

5. *Odisea*, XIV, 96-104. Richardson (1955) parece haber pasado por alto la capacidad memorística de los pueblos iletrados, cuando apuntaba, como un argumento serio, que *Odisea*, III, 391-392 (la *tamies* de Néstor «empieza un vino de once años»), «sugiere un modo de registrar la fecha de la cuba». Webster (1955), a quien Richardson sigue, aduce (p. 11) que «Homero tiene demasiadas ... listas de objetos con números». Pero, ¿de qué otro modo un poeta podía expresar la riqueza de sus héroes y la magnitud de sus regalos, si no era diciendo «doce manadas de cabras e igual número de ovejas» o «tres trípodes y otros tantos calderos»? Tal uso de números tiene el mismo significado que las numerosas afirmaciones precisas de duración de tiempo: simbolizan gran cantidad (o larga duración) con su apariencia de exactitud; véase Fränkel (1953), páginas 2-3.

6. *Beowulf*, 2.428-2.434, 2.490-2.496, 2.884-2.890, respectivamente. Cf. la promesa del rey en la *Chanson de Roland*, V, 75-76: «je vous donnerai de l'or et de l'argent en masse, des terres et des fiefs (fiez) tant que vous voudrez» (traducido por J. Bédier).

7. Se ha dado mucha importancia al hecho de que las tablillas micénicas estuvieran escritas en griego, y que hicieran referencias frecuentes (como hacen también los poetas) a esclavos, trípodes y cosas semejantes. Nadie discutiría que no hubo discontinuidad total, incluso abolición de esclavitud, y por tanto no puedo ver la importancia de tales «paralelos».

8. *Ilíada*, II, 661-670.

9. *Odisea*, IV, 174-177.

10. *Odisea*, VI, 9-10. La frase final, *kai edassat'arouras*, demuestra el peligro de tratar de dar matices precisos a palabras homéricas. *Aroura* muy a menudo se refiere a tierra en cultivo, pero aquí es obvio que significa 'tierra que *se convertirá* en tierra cultivada'.

11. Schachermeyr (1955), p. 19.

12. La diversidad de los modelos de asentamiento germánicos es uno de los temas principales de la *Cambridge Economic History of Europe*, vol. I, ed. J. H. Clapham y Eileen Power (1941); véanse especialmente, caps. 1, 4 y 6.

13. Véase la crítica fundamental de Bloch (1931), pp. 63-64.

14. R. Koebner en la *Cambridge Economic History of Europe*, I (1941), página 13.

15. Palmer (1956), p. 259, incluso va más allá y trabaja sobre la hipótesis de que «la estructura semántica de diferentes lenguas se puede comparar incluso cuando artículos individuales no están relacionados etimológicamente».

16. Williams (1956) presenta una lectura muy saludable.

17. *Odisea*, I, 387.

18. *Ilíada*, IX, 155, 297.

19. *Odisea*, XV, 412-413.

20. *Ilíada*, IX, 149-156 = IX, 291-298.

21. Siempre que doy la forma del griego tardío, aceptada o supuesta, de una palabra micénica, no prejuzgo sobre su interpretación. Queda claro que en cada caso una alternativa razonable no invalidaría mi argumentación. En todo este capítulo, además, voy a ignorar deliberadamente las conexiones etimológicas. El significado de una palabra en un texto dado, ya sea tablilla, ya sea poema, no se puede descubrir nunca a partir de su etimología. Incluso cuando la etimología es razonablemente segura, revela sólo el momento en que una palabra empezó su historia; no puede indicar ni la dirección del cambio, ni el ritmo o los límites. La palabra *adelphos* ('hermano') ofrece un buen ejemplo. Los etimologistas están de acuerdo en que está relacionada con *delphus*, 'matriz'. *Adelphos* aparece dieciséis veces en la *Ilíada*, cuatro veces en la *Odisea* (todas en el cuarto libro). Cuando se aplica a Héctor-Alejandro, Pisístrato-Antíloco y Zeus-Posidón-Hades, la referencia es a hermanos reconocidos de la misma matriz; probablemente también para Agamenón-Menelao, aunque en ningún lugar de los poemas hay prueba explícita de evidencia respecto a la madre. Otros usos son demasiado generales para analizarlos. Pero, luego, leemos lo siguiente en la *Ilíada*, XIII, 694-695 (= XV, 533-534): «Ahora, de éstos, uno, Medonte, era hijo bastardo [*nothos*] de Oileo el divino, y hermano [*adelphos*] de Ayante». (Medonte también es llamado *nothos* en II, 727-728, en donde su madre es identificada como Rena.) El poeta de la *Ilíada*, por tanto, desconocía hasta tal punto la etimología que no halló dificultad en acoplar *adelphos* con *nothos* para referirse a dos hermanos que tenían el mismo padre, pero distintas madres.

22. Ninguna de las dos listas está completa, pero las omisiones no modifican el cuadro. Una palabra importante de Homero, que he dejado fuera de la relación, es *therapon*, que se usa indiscriminadamente para uno que presta «servicio», desde el sirviente más bajo hasta Patroclo (véase *World of Odysseus*, páginas 103-104), por lo que no se presta a un análisis útil en el contexto presente.

23. En Chipre, en el siglo iv a. de C., *basileus* era el rey; *anax*, el título de sus hijos y hermanos; véase *DGE* 680 (= *SGDI* 59); Aristóteles, frag. 526 Rose, *apud* Harpocración, *s. v. anaktes kai anassai* (cf. Eustacio *ad Il.*, XIII, 582); Isócrates, 9, 72. Otro caso de supervivencia parece registrado en Hesiquio: *bannas*: 'rey entre los italiotas', 'el soberano más importante (*archon*)'. El significado de rey parece que también existió en el antiguo frigio; véase Friedrich (1932), p. 125, n. 1 (= *DGE*, p. 404, n. 1), y quizá n. 6. El material de culto ha sido recogido por Hemberg (1955).

24. Wackernagel (1916), pp. 209-212.

25. No hay acuerdo unánime entre los expertos sobre el estatuto de *pa-si-re-u*, excepto en que no estaba ciertamente en el mismo rango que *wanax*; véase Ventris y Chadwick (1956), pp. 121-122.

26. No creo que un deseo consciente de arcaísmo pueda explicar adecuada-

mente que los poetas dejaran de usar en todo momento *basileus*. Siempre que hacían un esfuerzo considerable para mantener un aire arcaico, como en las referencias a los metales, se nota en una preponderancia estadística, pero nunca, como aquí, en la exclusión absoluta del último elemento.

27. La palabra *aketoro*, que aparece en Cnoso, VI, 45, se podría creer que es el negativo de *hegetor*, pero es poco probable. Consideraciones métricas pueden haber ayudado a la inclusión o exclusión de una palabra en particular, pero no es posible que puedan explicar la discrepancia completa. Por lo tanto, la insistencia repetida sobre la imposibilidad métrica de la palabra *lawagetas* es un argumento falso e induce a error.

28. Sobre las diferencias de vocabulario entre los dos poemas, véase Page (1955), pp. 149-160.

29. Capitán: *Ilíada*, II, 79; X, 301, 533; *Odisea*, VII, 136, 186; VIII, 97, 387, 536; XI, 526. General: *Ilíada*, IX, 17; XI, 276, 587, 816; XII, 376; XIV, 144; XVI, 164; XVII, 248; XXII, 378; XXIII, 457, 573; *Odisea*, VIII, 11, 26; XIII, 186, 210.

30. *Odisea*, I, 72.

31. Los poetas eran capaces de elegir libremente entre las diferentes palabras para jefe y capitán, precisamente porque no tenían un sentido técnico, sino que eran simplemente diferentes modos de decir 'noble'. Este hecho evidente se ignora continuamente, y en consecuencia los historiadores se ven obligados a explicaciones complicadas, que son innecesarias e insostenibles. El rechazo de reconocer la posición monárquica de Alcinoo en Feacia es, quizás, el mejor ejemplo. Una vez aceptada la posibilidad de que *basileus* pueda significar 'noble' tanto como 'rey' —muy parecido a *Häuptling* (por usar el equivalente germánico) en Frisia, en los siglos XIV y XV— no hay dificultad; de otro modo, el cuadro trazado simplemente contradice las evidentes pruebas de la sección feacia de la *Odisea*. Después de todo, nunca hay una relación automática, inalterable, entre palabras individuales e instituciones; véase, por ejemplo, cap. 12, más adelante, sobre *hedna*.

32. Véase *World of Odysseus*, en índice *s. vv.* «Regalos», «Amistad de huéspedes»; cap. 12, más abajo; I parte de Gernet (1948-1949); y, para paralelos latinos interesantes, Palmer (1956).

33. Compárese con la amenaza de Wiglaf en una situación análoga en el *Beowulf* (2.884-2.890): «Ahora faltará a tu raza la recepción de tesoros y regalos de espadas, todas las joyas de propiedad, y la comodidad; cada hombre de tu familia tendrá que andar errante, desposeído de sus tierras, tan pronto como los nobles oigan hablar a lo lejos y por todas partes, de tu huida, de tu despreciable acto» (trad. de J. R. Clark Hall, ed. rev., 1950, de C. L. Wrenn).

34. *Ilíada*, XXIII, 296-298.

35. *Ilíada*, II, 569-577.

36. Tampoco la aparición de la palabra *thoe* en una situación semejante (*Ilíada*, XIII, 669) apunta a su vasallaje. Si *thoe Achaion*, así como la otra aparición de la palabra en los poemas (*Odisea*, II, 192) es una clave, sugiere un castigo impuesto por un grupo, no por un señor.

37. *Odisea*, XV, 80-85.

38. *Odisea*, III, 301-312; IV, 90-99, 125-132.

39. *Odisea*, XIV, 285-286, 323-326 (= XIX, 293-295); XIX, 282-287.

40. *Beowulf*, 2.428-2.431, 2.492-2.496.

41. Distinción aparentemente dejada de lado por Jeanmaire (1939), capítulo I, en su estudio del *compagnonnage* homérico.

42. Chadwick (1912), p. 363, había visto ya este punto. También es necesario insistir en que el largo cuento contado por Ulises, que empieza en XIV, 199, no tiene nada que contribuya a esta discusión. Se casó con «una mujer de un pueblo con grandes posesiones», y adquirió gran riqueza y rango social como jefe de piratas.

43. Véanse las páginas iniciales de Jachmann (1953), aunque no puedo aceptar la explicación de un *Einzellied* ('poema simple'), que luego propone. Véase también la sección VI de este capítulo.

44. Se ha producido una considerable conmoción sobre las «nueve ciudades de Pilo». Se ha interpretado, razonablemente, un grupo de tablillas con la revelación de los nombres de nueve localidades en el sudoeste del Peloponeso, que de algún modo estaban subordinadas a Pilo —véase Ventris y Chadwick (1956), pp. 142-143—, e inmediatamente algunos eruditos señalaron *Ilíada*, II, 591-596, y *Odisea*, III, 5-8, donde la cifra «nueve» se asocia con Pilo. Excepto para Kyparisseis, sin embargo, los nombres de los lugares son totalmente diferentes en los poemas y en las tablillas, y el relato de la *Odisea* es incompatible, en todo caso, con la información de las tablillas. La repetición del número «nueve» puede ser perfectamente una coincidencia, pues este número desempeña un papel muy importante en los poemas; véase Germain (1954), pp. 13-14. Pero, si la *Ilíada* y la *Odisea* han conservado un «recuerdo» de una relación de poder real en Mesania, este recuerdo estaba casi totalmente equivocado. Si las «nueve ciudades de Pilo» prueban algo, por tanto, es la inutilidad de los poemas homéricos como fuente de historia narrativa.

45. Los objetos materiales constituyen aún una tercera categoría. El tratamiento que dan los poetas a los metales, armas y edificios difiere fuertemente —en tanto que valor como fuentes— tanto de su fondo narrativo, como institucional.

46. *Odisea*, XIV, 61-64.

47. *Ilíada*, XIV, 119-124 (Tideo en Argos); *Odisea*, VII, 311-315 (Ulises en Feacia).

48. *Ilíada*, IX, 480-484.

49. Kurt Latte en Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenchaft*, II, 5 (1934), col. 435.

50. Este punto fue señalado correctamente por Erdmann (1942), p. 353. Cf. A. Dopsch, en la *Cambridge Economic History of Europe*, I (1941), p. 173, sobre los visigodos: «No había asignación de tierras por sorteo: el término *sortes* significa simplemente porciones, y se usa para las divisiones entre los propios godos».

51. *Ilíada*, VI, 191-195; IX, 574-580; XX, 391, y XX, 184-186.

52. *Ilíada*, XII, 313-314; XVIII, 550-560; XX, 391; *Odisea*, VI, 291-294; XVII, 297-299, respectivamente.

53. *Odisea*, XI, 184-185; véase más, en la nota 55 más abajo. Además, el *temenos* de un dios se menciona tres veces en la fórmula, «donde están el bosque [*temenos*] y el perfumado altar a ti consagrados» (*Ilíada*, VIII, 48; XXIII, 148; *Odisea*, VIII, 363); y una vez, en una expresión distinta: en el Catálogo

de las Naves, una entrada empieza así: «Y los que habitaban Fílace y Píraso, *temenos* de Deméter ...» (*Ilíada*, II, 695-696). No nos interesan directamente, en nuestro estudio, los recintos sagrados, porque los textos no ofrecen información útil.

54. Esto es usualmente cierto, en todas partes, de la terminología de tenencia y medición de tierras. «Rien de plus variable que le vocabulaire rurale», escribió Bloch (1931), p. 31; cf. Bishop (1954), p. 30, notas 21, 34-35.

55. Se encontrarán referencias apropiadas en Liddell-Scott, *s. v.*, que revelan de inmediato la inexactitud de la definición dada allí, «trozo de tierra desgajada de un predio comunal, y dedicado a un dios».

56. En el Hades, la madre de Ulises dice (*Odisea*, XI, 184-185): «Nadie posee aún tu hermoso *temenos*». Luego añade: «y participa en decorosos banquetes, como corresponde a un hombre con autoridad», lo cual no es cierto, de modo que todo el pasaje pierde mucho valor como prueba directa. Sin embargo, me parece legítimo sacar la conclusión de que el poeta no asociaba de modo terminante, en su propia mente, *temenos* y «tierra acotada», cuando se introdujeron estas líneas en el texto. Incluso si se cree que todo el undécimo canto de la *Odisea* es una interpolación, lo cual significaría poca diferencia, debido a la falta de un sentido específico de *temenos* (distinto de 'finca real'), entonces se habría cambiado de «Homero» a algún otro que trabajaba con el mismo material de fórmulas poéticas.

57. *Ilíada*, VI, 192-194.

58. *Ilíada*, XII, 310-313.

59. Pero es un error querer sacar alguna conclusión especial de *temenos nemomestha* de Sarpedón. Thomson (1954), p. 331, traduce «nos han otorgado un *temenos*», forzando una interpretación que no está en el texto. En esa época, *nemomai* no significaba más que 'tener', 'poseer', véase Laroche (1949), páginas 10-11.

60. Recogió pruebas Bachofen (1948), I, pp. 85-104; II, pp. 928-945; confróntese brevemente Thomson (1954), pp. 163-165. Las pruebas se admiten, pese a que es inaceptable la posición de Bachofen sobre el derecho materno, sobre lo cual véase Pembroke (1965).

61. En particular, ni existe la palabra propiamente dicha ni la idea en el único pasaje en el que más se habría podido esperar encontrar a ambas, *Odisea*, VI, 9-10, sobre la fundación de Esqueria.

62. El lenguaje de Aquiles —¿te prometió Príamo su *time* (honor) y su *geras* (privilegio), o los troyanos te prometieron un *temenos*?— divorcia claramente al *temenos*, en este caso especial, del poder real; véase Jeanmaire (1939), p. 74.

63. *Ilíada*, IX, 574-580. Sobre la descripción del *temenos*, véase más abajo, nota 84.

64. Véanse los párrafos finales de la sección V.

65. El mejor ejemplo es *Syll.*³, 141 (el asentamiento de Kerkyra Melaina, hacia 385 a. de C.); véase el análisis, con más documentación, en Wilhelm (1913), pp. 3-15.

66. Es casi imposible descubrir, a partir de los estudios modernos, que sólo hay una autoridad para creer en estas fincas reales entre los *perioikoi*, esto es, Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios*, XV, 3, e incluso allí no aparece la palabra *temenos*.

67. Jeanmaire (1939), p. 75. Cf. la propuesta de Aristóteles, *Política*, 1.330 *a* 9-16, de que los esclavos públicos trabajaran las tierras públicas acotadas para el culto y las necesidades de las *syssitia*.

68. El lamento de Aquiles en el Hades (*Odisea*, XI, 489-491) no se puede usar como prueba de servidumbre. «Preferiría ser mozo de campo (*eparouros*), trabajando como *thes* para otro, para un hombre indigente, que tuviera poco caudal para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos extinguidos», carece de sentido sólo con que *eparouros* se traduzca 'ligado al suelo'.

69. Véase *World of Odysseus*, pp. 78-82; Jeanmaire (1939), pp. 43-58.

70. *Ilíada*, III, 56-57.

71. Véase *World of Odysseus*, pp. 92-93.

72. De nuevo, el *Beowulf* corrobora mi objeción al argumento de que basta como explicación la indiferencia de los poetas. La palabra *folc-scaru* que aparece en la línea 73 puede que sea oscura, pero probablemente signifíca algo así como una propiedad comunal. En unos 27.000 versos, ni la *Ilíada* ni la *Odisea* usan una sola vez algo semejante.

73. *Ilíada*, XII, 421-424.

74. Cf., por ejemplo, Lisias, XXXII, 4; *Hesperia*, 7 (1938), p. 9, n.° 2, líneas 11-24; y el material recogido por Weiss (1908).

75. Thomson (1954), p. 590. Ésta es la teoría más reciente de Thomson, que prefiere a la que sostuvo antes, que decía que los dos hombres «debían de ser los representantes de dos familias, relacionadas entre sí, que se subdividieron una propiedad, que se les había asignado conjuntamente». No es imposible, además, que *aroura* signifique aquí simplemente 'tierra cultivable en potencia', como en *Odisea*, VI, 10 (véase nota 10, más arriba).

76. Vale la pena señalar que es precisamente en los símiles donde podemos esperar encontrar restos de costumbres muy antiguas; véase, sobre el aspecto lingüístico, Shipp (1972), caps. 2-3.

77. *Odisea*, VI, 9-10.

78. Véase especialmente *Ilíada*, I, 124-126; cf. *Ilíada*, V, 158, y *Odisea*, XIV, 208-209 sobre la división de una herencia.

79. *Odisea*, XXIV, 205-207. El vigesimocuarto canto, como el undécimo, muchos los creen interpolaciones, y la descripción de la granja de Laertes contradice aquí categóricamente a *Odisea*, I, 189-193. Pero, metodológicamente, es completamente erróneo ignorar el aspecto *institucional* del pasaje por estos motivos.

80. Ventris y Chadwick (1956), p. 233, lo hacen así al subrayar la palabra «adquirió» (*kteatissin*). Sin embargo, si hay que subrayar algo en esa parte de la frase, es mejor poner el acento en «lo adquirió por sí mismo» (*autos kteatissin*), acentuando que fue una adquisición por su propio esfuerzo, en contra de la adquisición por herencia o regalo. Prefiero, como indica mi texto, un acento totalmente diferente, sin matices jurídicos formales. Se hace demasiado caso del verbo «adquirir». En el lenguaje ordinario, cualquier cosa que llega a poseer un hombre ha sido adquirida necesariamente de algún modo, por robo, descubrimiento, regalo, intercambio, herencia, trabajo —cualquier posesión es una adquisición.

81. *Ilíada*, I, 182; II, 690. Puede ocurrir, por supuesto, que el poeta eligiera esta fórmula, entre otras posibles, simplemente por el hecho de que le conviniera estéticamente. Si fuese así, toda la cuestión del énfasis sería discutible.

82. Eustacio captó muy bien la cuestión, pero sus observaciones preliminares demuestran un concepto erróneo general de las posibilidades en el mundo de Ulises.

83. *Ilíada*, XVIII, 541-549; véase Thomson (1954), pp. 585-586. Para la difícil palabra *tripolos* de este pasaje no se ha encontrado una solución satisfactoria; véase, además de Thomson, Pöhlmann (1895), pp. 121-126; E. A. Armstrong, en *Classical Review*, 57 (1943), pp. 3-5. Pöhlmann ha señalado correctamente que *es posible*, pero no *necesario*, que el pasaje entero refleje campos libres.

84. La *Ilíada*, en especial, subraya el carácter doble de las propiedades extensas, usando bastante formulaciones distintas: VI, 195 (= XII, 314; XX, 185); IX, 579-580; XIV, 122-123. Cf. *Odisea*, IX, 108. Naturalmente, se trata simplemente de dejar claro, en concreto, por acumulación de detalles (como ocurre siempre en los poemas), que eran fincas excelentes. Sería un error querer leer algo más en los pasajes.

85. Según la costumbre inglesa (y, en general, en las lenguas europeas), la frase «tierra comunal» se usaba sólo para tierra no cultivable. Había también «pastos comunales», pero no posesión común de tierra cultivable. Éste es el caso, precisamente, del poema inglés del siglo XIV, *Piers the Ploughman*, que, bastante curiosamente, se ha convertido en un paralelo favorito de la escena del escudo, entre los partidarios del punto de vista de una propiedad comunal de la sociedad homérica.

86. Véase, por ejemplo, Bishop (1954) para el Yorkshire; Le Hannou (1941), pp. 113-137 para Cerdeña; P. Struve, en la *Cambridge Economic History of Europe*, I (1941), pp. 427-435, para Rusia. Struve escribe (p. 433): «No hay duda de que la comunidad de aldeas, con su propiedad comunal, es el producto de un desarrollo tardío comparativamente, que se produjo como resultado de la acción conjunta de dos fuerzas: 1) el poder fiscal y administrativo del estado, o del terrateniente privilegiado, sobre el campesino, y 2) el crecimiento de población. Hasta el siglo VII no hay en Rusia signos de la comunidad de aldeas en su sentido moderno».

87. Heródoto, IX, 94; cf. Erdmann (1942), pp. 355-356.

88. Wilhelm (1913), pp. 4-8, cita otros ejemplos de ciudades que compraban propiedades inmuebles, que luego pasaban a individuos.

89. Odisea, XIII, 13-15; cf. II, 74-78; XXIII, 55-59.

90. Otras dos supuestas insinuaciones de tenencia comunal o limitada, en los poemas, requieren señalarse.

1) De vez en cuando se intenta dar gran importancia sociológica o jurídica al hecho de que una de las escenas del escudo de Aquiles está localizada en un *temenos* real. Ninguno de estos esfuerzos necesita ser refutado en detalle, desde que Pöhlmann (1895), pp. 121-126, puso el reparo decisivo de que, tomadas en conjunto, las escenas del escudo no pretenden abarcar sistemáticamente la estructura social o el régimen de tenencias de la sociedad homérica; se limitan a describir algunas actividades de la vida de la época. Con respecto al trabajo (y a los trabajadores), el *temenos* no se puede diferenciar de los cuatro paneles contiguos, con sus escenas de labranza, vendimia y pastoreo.

2) Palmer (1955), pp. 12-13, sugirió que el «significado original» de *demioergoi* era 'los que trabajan las tierras del *damos*', es decir, 'las tierras de la aldea'); cf. Palmer (1954), pp. 43-45. Aunque no dice que la palabra había conservado ese significado en los poemas, no se puede pasar por alto su hipótesis en nuestro contexto. Habría que señalar, primero, que la palabra *demoergos* aparece sólo dos veces en los poemas, una vez cuando Eumeo pregunta: «Pues, ¿quién llama alguna vez a un extranjero de fuera y le hace acudir, a no ser que sea uno de los *demioergoi*, un adivino, un médico para curar las enfermedades o un carpintero, o incluso un inspirado aedo?»; y otra vez, cuando Penélope llama *demioergoi* a los heraldos (*Odisea*, XVII, 382-385, y XIX, 135, respectivamente). Por tanto, es erróneo llamar *demioergoi* a la clase artesanal. Los dos únicos médicos citados están incluidos en el Catálogo de las Naves como jefes de contingentes (*Ilíada*, II, 279-282), y se encuentran adivinos y heraldos en los círculos sociales más altos. Pero no herreros ni carpinteros. El único elemento común que puedo ver no es el de clase, en absoluto, sino que estos hombres, especialistas todos ellos, estaban disponibles para todo el que necesitara de sus servicios, para el *demos* en este sentido muy amplio. No hay ninguna indicación cierta de un pasado, en el que trabajaran «las tierras del *damos*», y la insistencia de Eumeo en los extranjeros parecería apuntar en una dirección totalmente distinta.

91. Los aliados de los troyanos, sin embargo, quedan aparte.

92. La diversidad de modelos y las consecuencias del asentamiento posmicénico se ignoran a menudo (y no sólo en estudios de la sociedad homérica); o son tratadas, con demasiada simplificación e incorrección, como un asunto de supervivencias del pasado o de la «raza» micénicos (los dorios contra los demás griegos); véanse los sólidos argumentos de Gschnitzer (1955).

93. He estudiado este punto en el cap. 12, más abajo, en relación con el matrimonio.

94. A la luz de la complicada historia del mundo posmicénico, es legítimo advertir en contra de la idea de que está garantizado que *damos* signifique «comunidad» en las tablillas.

95. Se ha de añadir que, hasta ahora, las tablillas, a diferencia de los poemas, no han ofrecido ninguna palabra que pueda significar 'salarios' o 'asalariado'.

96. Ventris y Chadwick (1956), n.° 152. *Temenos* se ha sugerido como lectura en la laguna en la línea 2 de Er 880 (antiguo Er 02), pero ello no afecta a mi argumentación.

97. Después de un extenso análisis, Palmer (1954), pp. 50-51, concluye: «un pueblo indoeuropeo invasor ... se estableció en Grecia, durante el segundo milenio a. de C. Asignó y dividió las tierras conquistadas, primero, en tres categorías importantes: la tierra sagrada distribuida al rey-sacerdote, la *wa na ka te ro te me no*; en segundo lugar, la porción del «jefe del pueblo», la *ra wa ke si jo te me no*. Pero ... una cantidad considerable de tierra fue cultivada colectivamente por el estado llano, el *damos* en su tierra *ke ke me na*. Por tanto, si excluimos la tierra sagrada, la tierra profana entra en dos categorías: la tierra del pueblo y la tierra feudal. La última fue asignada a los vasallos,

te re ta, que debían servicio feudal, *telos*». Considero aún más difícil de creer en la supervivencia esencialmente inalterable, durante 500 años, de un presumido plan de asentamiento «indoeuropeo» durante el período micénico, con su crecimiento, demostrablemente enorme, en cultura material y concentración de poder, que la con frecuencia pretendida supervivencia de una «tierra del pueblo» y cosas semejantes en el mundo posmicénico.

CAPÍTULO 12. — MATRIMONIO, VENTA Y REGALO EN EL MUNDO HOMÉRICO

1. Así Wolff (1952) escribe: «Las raíces de los esponsales quizás es correcto buscarlas en la costumbre prehistórica de comprar a la novia» (p. 15). Para la aceptación de este punto de vista entre los no juristas, nótese la afirmación categórica de Wilamowitz (1927), p. 101, respecto a los pasajes en que aparece la dote en la *Odisea*: «El poeta escribe en este caso sobre la práctica antigua de compra de la novia frente al marco legal de su propio tiempo». Para una completa bibliografía sobre el supuesto matrimonio homérico por compra, véase Köstler (1944 *b*), p. 209, n. 20; (1944 *a*), p. 6, n. 2.
2. Koschaker (1937), pp. 86, 112.
3. Koschaker (1937), pp. 83-84.
4. La palabra *hedna*, usada siempre en plural, se examina en la sección III.
5. *Ilíada*, IX, 146, 288.
6. *Odisea*, XI, 288-297; XV, 225-238.
7. *Odisea*, XXI, 74-79. El hecho de que esta competición fuera una trampa de Penélope carece de importancia para nuestros propósitos.
8. Está perfectamente probado que la relación entre Helena y Paris era un matrimonio legítimo en todos los sentidos; véase, por ejemplo, Erdmann (1934), p. 199.
9. *Ilíada*, XIX, 297-299.
10. *Tebaida*, frag. 6, en Apolodoro, *Bibliotheca*, I, 8, 4.
11. Por ejemplo, Köstler (1944 *b*), pp. 207-209; Koschaker (1937), p. 139.
12. Si la promesa de Patroclo fue hecha en serio o en broma no hace al caso aquí.
13. *Odisea*, X, 5-7.
14. Véase Murray (1924), pp. 125-126.
15. *Odisea*, VII, 311-315.
16. *Ilíada*, VI, 191-193, 251, 394; IX, 147-156 (= IX, 289-298); XXII, 51; *Odisea*, I, 277-278 (= II, 196-197); VII, 311-315; *Himno a Afrodita*, 139-140; y los cuatro pasajes que indican que Penélope había llevado una dote, *Odisea*, II, 132-133; IV, 736; XXIII, 227-228; XXIV, 294, sobre lo cual, véase Köstler (1944 b), p. 216. El significado de *eednosaito* en *Odisea*, II, 52-54, es discutible; véase, más abajo, nota 46. También está el pasaje, *Odisea*, XX, 341-342, en el que Telémaco dice que si Penélope elige un esposo libremente, «le ofreceré innumerables regalos».
17. Esta presentación esquemática de los hechos tendría que incluir tres puntos más: la promesa de matrimonio, la naturaleza de la ceremonia nupcial y el papel del grupo de parentesco o la familia en sentido amplio. Se consideran en la sección IV. Algo hay que decir aquí sobre la petición de mano de Penélope, que posiblemente ofrezca la mejor materia prima para el estudio del matrimonio homérico. Sin embargo, creo que las instituciones del matrimonio homérico sólo se pueden estudiar ignorando este material en gran medida; primero, porque lo que tenemos en la *Odisea* es una amalgama confusa, mal comprendida y a menudo contradictoria en sí misma, de cables en los que no se puede descubrir ningún modelo institucional sin procedimientos arbitrarios; en segundo lugar, porque los aspectos jurídicos han sido llevados hasta el fondo por lo que era en esencia una contienda de poder. «Por supuesto, no se puede decir mucho a partir de presunciones legales; en los cantos decimonoveno y vigesimoprimero, Penélope ya no está obligada a nombrar a un marido, mientras que los pretendientes están en pleno conflicto.» Estoy de acuerdo con esta opinión de Wilamowitz (1927), p. 103, n. 12; véase además *World of Odysseus*, páginas 82-85 (citado siempre por la edición revisada de 1978). Haré uso naturalmente de pasajes concretos dedicados a Penélope, pero nunca como parte central de un argumento.

18. Uso aquí la palabra «extranjeros», en vez de «de fuera», porque quiero indicar no sólo hombres de otra comunidad, sino hombres de fuera a la vez del mundo griego y el troyano. Habría que señalar que Lemnos, origen de la carga de vino discutida en el párrafo siguiente, no fue parte del mundo aqueo propiamente dicho en los poemas homéricos.
19. *Ilíada*, VII, 467-475, y *Odisea*, XV, 415-416 (cf. 462-463), respectivamente. *Ilíada*, XVIII, 291-292, en donde Héctor dice a Polidamante: «muchas riquezas han sido vendidas y llevadas a Frigia», no está claro para mí. Incluso si se refería a venta, lo cual dudo, de nuevo involucra a extranjeros; véase Pringsheim (1950), p. 93, n. 2.
20. Por «tesoro» entiendo bienes de prestigio, como trípodes y calderos de oro y bronce, que circulaban tanto entre los aristócratas homéricos como regalos o premios. En *Odisea*, I, 184, Mentes, un capitán tafio (en realidad, Atena disfrazada), dice a Telémaco que está llevando hierro a Témesa para cambiarlo por cobre. No hay excepción a lo que digo en el texto, por varios motivos; baste señalar que tanto Tafos como Témesa estaban fuera, en todos los sentidos, del mundo griego.
21. Hesíodo, *Trabajos y días*, 341.
22. Las palabras son *biotos*, como en el largo relato que cuenta Eumeo sobre los comerciantes fenicios que permanecieron un año en su comunidad y cuando estuvieron listos para zarpar lo raptaron: «habiendo cargado su cóncava nave con muchas vituallas (*bioton*)» (*Odisea*, XV, 456); *onos*; y *kteana* (sobre la cual, véase la nota 25, más abajo).
23. En relación con esto, vale la pena citar la siguiente afirmación general de Quiggin (1949), p. 3: «... hay muchos objetos que se llaman "moneda corriente", sin ser nada corrientes. Pueden servir como patrones de valor o como símbolo de riqueza ... pero no se usaron nunca en el comercio ordinario. Pasaban de mano en mano, o de grupo en grupo, en transacciones importantes, y jugaron un gran papel en el intercambio de regalos y en el "precio de la novia"». (Quiggin pone entre comillas «precio de la novia» porque, como muchos antropólogos, rechaza la implicación de venta en la expresión.)
24. *Ilíada*, VI, 234-236.

25. *Odisea*, I, 430-431. Éste es el texto homérico decisivo para excluir al rebaño de los *kteana* (posesiones) de esta fórmula, que también aparece en otros tres lugares, con idéntica expresión, *priato kteatessin eoisin* (*Odisea*, XIV, 115, 452; XV, 483), cada vez referido a la compra de un esclavo.

26. Las citas son aquí de Pringsheim (1950), p. 95. Sobre los límites muy estrechos dentro de los que él cree que cabe hablar de terminología de ventas, véase especialmente p. 93; cf. Chantrainne (1940), pp. 11-12.

27. Koschaker (1950), especialmente pp. 211-214, 234-235. Vale la pena señalar que en Babilonia el lenguaje del matrimonio y el lenguaje de venta coinciden en un punto importante; véanse pp. 215-220.

28. En relación a este punto, es importante notar la conclusión de Quiggin (1949), pp. 7-10, de que «el precio de la novia» y *wergeld* precedieron al comercio en el establecimiento de patrones de valor «monetario».

29. Koschaker (1950), pp. 212-214.

30. Respecto al pasaje de Mentes, *Odisea*, I, 184, Pringsheim escribe (1950), p. 92: «aún existe el trueque, especialmente en el comercio con extranjeros, que no han aceptado el sistema griego de pago». No puedo imaginar cuál era «el sistema griego de pago» en esa época, pero, aparte de eso, la afirmación induce a error porque, como Pringsheim reconoce a lo largo de todo su estudio, todo el «comercio» era, de hecho, comercio con extranjeros.

31. Véase Finley, *World of Odysseus*, índice *s. v.* «Regalos»; Gernet (1948-1949), especialmente I parte, «Debitum et obligatio».

32. *Odisea*, XXIV, 283-286.

33. La noción de «provocar» un regalo como contrapartida, esto es, de imponer al receptor la obligación de devolverlo, es central en la sociología de la entrega de regalos; véase Gernet (1948-1949), pp. 26-30, sobre la Grecia arcaica. Los griegos clásicos veían pruebas de ello en torno suyo, aunque ya no comprendían plenamente su significado. Véase, por ejemplo, Tucídides, II, 97, 3-4, sobre Tracia; Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 2, 7-10, sobre Persia; y el análisis de Mauss (1921), pp. 388-397. Quizás una comprensión errónea similar subyace en la descripción detallada, aunque reconocida por el autor como de segunda mano, de la subasta de novias dada por Heródoto, I, 196. No se ha descubierto nada en las fuentes de Babilonia que confirme su historia; véase Baumgartner (1950), pp. 79-80; Ravn (1942), p. 89. Aristóteles, *Política*, 1.268 *b* 40, habla de «leyes antiguas» (*archaioi nomoi*), por las que «los griegos se compraban sus esposas unos a otros», y esta escueta afirmación es citada corrientemente como prueba del matrimonio homérico por venta. Dudo de que Aristóteles se refiera a Homero; de hecho, la única afirmación aristotélica explícita que he podido encontrar sobre el matrimonio en Homero (*Retórica*, 1.401 *b* 34), dice que Helena se casó con Menelao, como cosa de libre elección por parte de ella, posibilidad de elección que le había concedido su padre. El contexto de la media frase de la *Política*, que ni siquiera menciona a Homero, es el de los códigos de leyes arcaicas, pero posthoméricas. Por otra parte, hemos de volver a considerar la posibilidad de una mala interpretación de los griegos clásicos de los bellos matices de la entrega de regalos tal como se realizaban en un mundo más primitivo.

34. *Odisea*, XVIII, 275-279.

35. *Odisea*, VI, 158-159. Señala una desviación significativa el que, a comienzos del siglo VI, Clístenes, tirano de Sición, diera a los pretendientes rechazados de su hija el regalo de un talento, en compensación por el tiempo y esfuerzo malgastados; Heródoto, VI, 130.

36. Köstler (1944 *a*), p. 8, n. 4, vio en el factor de riesgo de los *hedna* otro argumento en contra para su consideración como precio de venta. Otras claras referencias homéricas a la entrega de regalos competitiva entre pretendientes son *Odisea*, XV, 16-18, y XVI, 390-392 (= XXI, 161-162). Pero la mejor ilustración, con mucho, en toda la literatura, es el largo fragmento de papiro sobre la petición de Helena (Hesíodo, frags. 94 y 96, 2.ª ed. Rzach). Aunque puede que sea un texto tardío —Wilamowitz le fijó una fecha no anterior a fines del siglo VI a. de C.—, tanto el relato como el lenguaje están en plena consonancia con los materiales homéricos. Nótese especialmente 94, 23-25, donde Ulises demuestra su habilidad, al negarse a tomar un riesgo inútil; no envió regalos «porque se dio cuenta en su corazón de que el rubio Menelao iba a triunfar, porque era el más rico de los aqueos en posesiones».

37. Gernet (1917), p. 287, extrae la siguiente conclusión del tamaño de los *hedna*: «Bueno, un individuo no posee un rebaño de cien cabezas: es el clan el que lo posee —cf. Gernet (1948-1949), pp. 112-114. No sólo no hay pruebas para esta afirmación —así, la enumeración de Eumeo de las posesiones de Ulises (*Odisea*, XIV, 98-104) es personal, no familiar—, sino que también pasa por alto la magnitud de entrega de regalos en todas las ocasiones, siempre personal, a mi juicio. Sin duda, es cierto que todas estas cifras son convencionales y considerablemente exageradas, pero también es inoportuno fijarse en ellas.

38. Véase Finley, *World of Odysseus*, pp. 120-123.

39. *Odisea*, I, 318.

40. *Odisea*, XV, 16-18.

41. Se ha hablado mucho de la palabra *alphesiboia* ('que lleva rebaños' al padre), como epíteto de una muchacha casadera. Pero el hecho es que aparece exactamente una vez en los poemas, *Ilíada*, XVIII, 593 (y una vez en el *Himno a Afrodita*, 119). Su antónimo, *polydoros* ('que da muchos regalos' al marido), que se encuentra tres veces (*Ilíada*, VI, 394; XXII, 88; *Odisea*, XXIV, 294; cf. *epiodoros*, en *Ilíada*, VI, 251), muestra claramente sentido de regalo, y está perfectamente de acuerdo con las costumbres homéricas que el regalo posible sea subrayado tan explícitamente. Parece significativo, además, que, mientras en las ventas el rebaño servía de baremo y no se intercambiaba excepto quizás en condiciones de emergencia, estaba incluido en la palabra *alphesiboia* y se daba de hecho como regalo de boda, así como también en otras situaciones de regalo. Este modelo de usos diferentes del rebaño está atestiguado ampliamente en muchas partes del mundo entre pueblos primitivos, quizá más, sobre todo, entre tribus africanas; véase Quiggin (1949), en índice, *s. v.* «rebaño».

42. Nunca se ha emprendido un estudio del lenguaje de la entrega de regalos griega. Véanse las sugestivas observaciones de Benveniste (1948-1949).

43. Los pasajes en que aparece la palabra *hedna* se dan en la nota 45. En *Ilíada*, XI, 243, la expresión es *polla d'edoke*, de la que existe un paralelo interesante en *Odisea*, VIII, 269 (los regalos de seducción de Ares a Afrodita). *Dora* aparece en *Odisea*, XVIII, 279, donde, como se puede aducir, la elección de palabras viene determinada por el hecho de que los regalos iban a la propia

mujer, en este caso, a Penélope (pero, véase más abajo, en las notas 53-54). En *Odisea*, XV, 16-18, Atena dice a Telémaco que Eurímaco «supera a todos los pretendientes en regalos (*doroisi*), y ha acrecentado grandemente sus regalos de petición de mano (*hedna*)». Se está de acuerdo en que aquí *dora* y *hedna* son cosas distintas; la primera, regalos a la novia; la última, regalos al padre; véase la bibliografía en Köstler (1944 *a*), p. 19, n. 2. Pero siento la tentación de tratarlas como sinónimos. En Hesíodo, frags. 94 y 96, encontramos las dos palabras usadas indistintamente, sin matiz de diferencia; por ejemplo, *dora* en 94,23, 49 (o *dornitai* en la reconstrucción de Wilamowitz); 96,1; y *hedna* en 94, 33, 44; 96, 5. No hay, en principio, nada que se oponga a que creamos que semejante expresión doble en Homero sea simple repetición de una sola idea.

44. En los pasajes de dote, reseñados en la nota 16, más arriba, *hedna* aparece sólo en *Odisea*, I, 277-278 (= II, 196-197) y quizá también en el verbo *hednoo* de *Odisea*, II, 52-54.

45. He incluido en estas cifras el uso simple, en *Ilíada*, XIII, 382, de *hednotai*, 'los que solicitan o reciben *hedna*'. *Hedna* aparece en *Ilíada*, XVI, 178, 190; XXII, 472; *Odisea*, VI, 159; VIII, 318; XI, 117, 282; XIII, 378; XV, 18; XVI, 391; XIX, 529; XXI, 161; *anaednon*, en *Ilíada*, IX, 146, 288; XIII, 366.

46. Los pasajes de Penélope son *Odisea*, I, 277-278, y II, 196-197. En *Odisea*, II, 52-54, Telémaco se queja de que los pretendientes «no se atreven a ir a la casa de su abuelo materno Icario, para que pueda casar a su hija (*eednosaito thugatera*) y darla al que él elija». Prácticamente todos los comentadores y traductores creen que la expresión clave significa que el padre de Penélope «puede fijar el precio de la novia para su hija». Pero, por el contexto, también sería posible «que pueda dotar él mismo a su hija»; véase Wilamowitz (1927), p. 102. La unanimidad casi total en favor de la otra alternativa refleja simplemente el predominio de la doctrina del matrimonio por compra. Hesiquio, *s. v. polydoros*, da *polyednos* ('bien dotada') como un sinónimo, pero no conozco ningún texto en que aparezca la palabra.

47. Para los escoliastas, véanse no sólo sus comentarios en los pasajes inscritos en la nota 46, más arriba, sino también en Píndaro, *Olímpicas*, IX, 10, y *Píticas*, III, 94, donde *Hednon* y *hedna*, respectivamente, significan claramente regalos al novio.

48. Esta opinión es el núcleo del estudio, aún muy citado, de Finsler (1912), que creía que en la *Odisea*, por lo menos, prácticamente todos los regalos, sin tener en cuenta el origen, eran para la novia. Para establecer este punto de vista, escoge sus pasajes y ofrece traducciones y generalizaciones arbitrarias.

49. Sobre los *hedna* dados por el novio al padre, la observación de Hefesto, en *Odisea*, VIII, 317-319, es decisiva, sin tener en cuenta el valor del pasaje en otros aspectos (véanse, para más datos, las notas 56 y 80, más adelante).

50. *Odisea*, XV, 125-127; cf. las advertencias de Atena a Nausicaa, *Odisea*, VI, 26-28.

51. Sobre la necesidad de distinguir entre ajuar y dote, en la práctica griega posterior, véase Wolff (1944), pp. 57-58; Gernet (1937), pp. 396-398.

52. *Odisea*, XVIII, 284-303.

53. *Odisea*, I, 276-278; II, 52-54.

54. En otro contexto, Penélope dice que su padre le dio el esclavo Dolio cuando se casó con Ulises (IV, 736): «que mi padre me dio cuando vine aquí» —y parece que es un ejemplo de dote entregada a la hija. Pero, de nuevo, sería falso generalizar. Primero, resulta que Dolio es un esclavo del *oikos* en general, y no un esclavo personal de Penélope (véase *Odisea*, XXIV, *passim*). En segundo lugar, es muy dudoso que una mujer pudiera, en cualquier sentido, decir que era propietaria de esclavos o de otras formas básicas de riqueza.

55. *Ilíada*, IX, 148, 290, y XXIII, 50-51, respectivamente.

56. Basta citar a Erdmann (1934), pp. 218-220 y *passim*.

57. La pregunta también se podría plantear así: ¿por qué había una palabra concreta que significaba, supuestamente, «*compra* de la novia», cuando había otras palabras que significaban 'comprar' y 'vender'? Y, ¿cómo se puede compaginar esto con la tesis de que el matrimonio por compra se modeló según el estatuto jurídico de venta? En general, existe la poco afortunada tendencia a inventar diferencias de categorías entre palabras estrechamente relacionadas usadas por Homero. No sólo éste no era un jurista profesional, que sacara conclusiones matizadas entre un tipo de regalo y otro, sino que a menudo eran decisivas puras consideraciones métricas, como en la no aparición de la palabra *despotes* (amo), sobre la cual véase Chantraine (1946-1947), p. 222.

58. Véanse las referencias en la nota 16, más arriba.

59. *Ilíada*, VI, 396, y XXII, 472, respectivamente. El hecho de que las dos versiones del intercambio de regalos matrimoniales entre Héctor y Andrómaca estén relacionadas a tal distancia uno de otro debería servir de advertencia. El poeta no da un informe completo de un matrimonio, sino detalles insertos en fórmulas. Por lo tanto, ni un análisis estadístico ni un argumento *e silentio* son decisivos, o incluso necesariamente significativos.

60. *Ilíada*, IX, 146-148 (= IX, 288-290). Es el tamaño de la dote lo que resulta inaudito, mientras que el lenguaje parece suponer que una dote como ésta no era ciertamente objeto de comentario.

61. *Ilíada*, XIII, 363-369.

62. Heródoto, VI, 126-130.

63. El hecho de que *hedna* no fuera indispensable es otro argumento en contra de la teoría del matrimonio por compra; véase Köstler (1944 *a*), p. 20.

64. *Odisea*, XI, 346. Luego está la amenaza de Zeus (*Ilíada*, XV, 14-22) de azotar a Hera como castigo por su desobediencia, unido a su recuerdo del día en que la colgó por las muñecas, con yunques atados a los tobillos.

65. Por ejemplo, la mujer en casa del marido: *Ilíada*, XVI, 189-190; XXII, 470-472; *Odisea*, VIII, 317; XI, 281-284; XV, 367; el marido en casa del suegro: *Ilíada*, XI, 221-226 y 241-245, tomados juntos; cf. Hesíodo, fragmentos 94 y 96. La poca frecuencia, comparativamente, del segundo tipo no es más que el reflejo del hecho de que en el matrimonio homérico era la mujer la que normalmente cambiaba de casa.

66. Por ejemplo, la mujer en casa del marido: *Ilíada*, VI, 394; XXII, 49-51; el marido en casa del suegro: *Ilíada*, VI, 191-195; *Odisea*, VII, 211-215.

67. Murray (1924), cap. 5.

68. Por ejemplo, *Odisea*, VI, 27; XV, 126.

69. *Odisea*, IV, 3-14. En general, es correcto decir que no había aconte-

cimiento de gala sin banquete, como tampoco sin entrega de regalos; véase Finley, *World of Odysseus*, pp. 123-126.

70. *Ilíada*, IX, 146-147; XVI, 190; XXII, 471-472; *Odisea*, VI, 159; XV, 237-238. Cf. la expresión de Penélope en *Odisea*, XXI, 77-78, o la propuesta de Alcinoo en *Odisea*, VII, 313-314.

71. En relación con esto, estoy casi totalmente de acuerdo con Jeanmaire (1939), especialmente pp. 17-26, 97-111.

72. Véase, por ejemplo, Schapera (1940), pp. 82-92; Fortes (1949), páginas 272-273, y el índice, *s. v.* «Precio de la novia».

73. *Odisea*, IV, 3-16.

74. Estoy de acuerdo con Jeanmaire (1939), pp. 105-107, en que *etai* se refiere en realidad a miembros del *compagnonnage* de un hombre, aunque no me convence su identificación ulterior de la palabra con personas de edad. Incluso Glotz (1904), pp. 85-93, con su bien conocida insistencia en el carácter tribal de la sociedad griega arcaica, rechazó la idea de que los *etai* fueran parientes.

75. *Odisea*, XV, 16-23.

76. *Odisea*, IV, 10-12. Aunque había alguna distinción entre hijos legítimos e ilegítimos —prueba de ello es la existencia de las palabras *gnesios* y *nothos*—, no era muy fuerte, ni frecuentemente muy importante, y el poder de decidir en uno u otro sentido, a su elección, residía en el cabeza de familia; véase el resumen de lo poco que se conoce sobre el tema en Erdmann (1934), páginas 363-368, 372-374; cf. Wolff (1952), pp. 27-28.

77. Agamenón a Aquiles, *Ilíada*, IX, 144-148, 286-290; Príamo a Otrioneo, *Ilíada*, XIII, 363-369; Menelao al hijo de Aquiles, *Odisea*, IV, 6-7; Neleo al que le llevara el rebaño de Ificlo, *Odisea*, XI, 288-292. He excluido la promesa de Patroclo a la cautiva Briseida, *Ilíada*, IX, 297-299, y la de Ulises a sus esclavos, *Odisea*, XXI, 213-215 (cf. XIV, 61-64), que no añaden nada a nuestra comprensión del problema.

78. *Ilíada*, XI, 244-245; cf. Hesíodo, frag. 33 (Rzach²).

79. Cf. Erdmann (1944), pp. 206-207; y, en general, Gernet (1948-1949), I parte.

80. *Odisea*, VIII, 317-359. No insinúo que la devolución de los *hedna* no se produjera alguna vez, bajo ciertas condiciones, sino que no se pueden sacar conclusiones de una advertencia de Hefesto, carente de base, por otra parte.

81. Véase, en general, Gernet (1948-1949), I parte. Considera que el VI fue el siglo clave (pp. 30-31), mientras que yo me inclino por el VII.

BIBLIOGRAFÍA

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abramowski, G., *Das Geschichtsbild Max Webers*, Klett, Stuttgart, 1966.

Adams, R. McC., *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*, Aldine-Atherton, Chicago, 1966 (ed. de bolsillo, 1971).

Adkins, A. W. H., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Chatto and Windus, Londres, 1972.

Alföldy, G., *Noricum*, trad. ing. A Birley, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1974.

Alford, R. R., «Critical Evaluation of the Principles of City Classification», en Berry (1972), cap. 11.

Amit, M., *Athens and the Sea*, Collection Latomus, n.º 74, Bruselas, 1965.

Anderson, P., *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, Londres, 1974.

Andrewes, A., «Eunomia», en *Classical Quaterly*, XXXII (1938), páginas 89-102.

—, «The Government of Classical Sparta», en Badian (1966), cap. 1.

Arangio-Ruiz, V., *Le genti e la città* (1914), Messina = *Scritti giuridici per il Centenario della Casa Editrice Jovene*, Jovene, Nápoles, 1954, páginas 109-158.

Ardaillon, E., *Les mines du Laurion dans l'antiquité*, Fontemoing, París, 1897.

Arrigo, A. d', *Natura e tecnica nel mezzogiorno*, La Nuova Italia, Florencia, 1956.

Ashcraft, R., «Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology», en *Comparative Studies in Society and History*, XIV (1972), páginas 130-168.

Aymard, A., «L'idée de travail dans la Grèce archaïque», en *Journal de Psychologie*, XLI (1948), pp. 29-45.

—, «Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antique», en *Revue Historique*, CCXVII (1957), pp. 233-249.
Bachofen, J. J., *Das Mutterrecht* (1861), ed. de K. Mueli, Schwabe, Basilea, 2 vols., 1948[3].
Badian, E., ed., *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to Victor Ehrenberg*, Blackwell, Oxford, 1966.
Baumgartner, W., «Herodote babylonische und assyrische Nachrichten», en *Archiv Orientálni*, XVII-XVIII, n.º 3 (1950), pp. 69-106.
Beattie, A. J., «Mr. Ventris' Decipherment of the Minoan Linear B Script», en *Journal of Hellenic Studies*, LXXVI (1956), pp. 1-7.
Below, G. von, «Ueber Theorien der wirtschaftichen Entwicklung der Völker...», en *Historische Zeitschrift*, LXXXVI (1956), pp. 1-77.
Bennett, E. L., Jr., «The Landholders of Pylos», en *American Journal of Archaelogy*, LX (1956), pp. 103-133.
Benveniste, E., «Don et échange dans le vocabulaire indo-européen», en *L'Année Sociologique* (1948-1949), pp. 7-20.
Berry, B. J. L., *City Classification Handbook*, Wiley, Nueva York, 1972.
Bishop, T. A. M., «Assarting and the Growth of Open Fields», en *Essays in Economic History*, ed. E. M. Carus-Wilson, Arnold, Londres, 1954, I, pp. 26-40.
Blackman, D., «The Athenian Navy and Allied Naval Contributios in the Pentekontaetia», en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, X (1969), páginas 179-216.
Blavatsky, V. D., «Slavery and its Sources in the Ancient States of the North Coast of the Black Sea», en *Sovetskii Archeologia*, XX (1954), páginas 31-56 (en ruso; resumen en *Historia*, n.º 4, 1955, p. 125).
—, «Le processus du développement historique des états antiques situés au nord de la Mer Noire», en *XIe Congrès Internationale des Sciences Historiques, Rapports*, Estocolmo, 1960, II, pp. 98-116.
Bloch, M., *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Ascheloug, Oslo, 1931 (trad. ingl., J. Sondheimer, University of California Press, 1966).
—, «Avènement et conquêtes du moulin à eau», en *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, VII (1935), pp. 538-563.
Boardman, J., «Artemis Orthia and Chronology», en *Annual of the British School at Athens*, LVIII (1963), pp. 1-7.
Borecky, B., «Die politische Isonomie», en *Eirene*, IX (1971), pp. 5-24.
Bottéro, J., «Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne», en *Journal of the Social and Economic History of the Orient*, IV (1961), pp. 113-164.
Bowra, C. M., *Homer and his Forerunners*, Nelson, Edimburgo, 1955.
—, *Pindar*, Clarendon, Oxford, 1964.
Boyer, G., «Sur quelques emplois de la fiction dans l'ancien droit oriental», en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3.ª ser., I (1954), pp. 73-100.

Buckland, W. W., *The Roman Law of Slavery*, Cambridge University Press, Cambridge, 1908; reed., 1970.
Bücher, K., «Zur griechischen Wirtschaftsgeschichte», en *Festgabe für A. Schäffle*, Mohr, Tübingen, 1901, cap. 3.
—, *Die Entstehung des Volkswirtschafts*, Laupp, Tübingen, 1906[5].
—, *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte*, Laupp, Tübingen, 1922.
Canot, T., *Memoirs of a Slave-Trader*, A. and C. Boni, Nueva York, 1929; reimpreso en Théophile Conneau, *A Slaver's Log Book*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1976.
Cassin, E., «Symboles de cession immobilière dans l'ancien droit mésopotamien», *L'Année Sociologique* (1952), pp. 107-161.
Casson, L., *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton University Press, 1971.
Castells, M., «Structures sociales et processus d'urbanisation: analyse comparative intersociétale», en *Annales (E. S.C.)*, XXV (1970), páginas 1.155-1.199.
Collinet, P., «Le colonat dans l'empire romain», en *Recueils de la Société Jean Bodin*, II (1937), pp. 85-122.
Cook, R. M., «Die Bedeutung der bemahlten Keramik für den griechischen Handel», en *Jahrbuch der Deutschen Archäologischen Instituts*, LXXIV (1959), pp. 114-123.
—, *Greek Painted Pottery*, Methuen, Londres, 1960.
Cranston, M., *What are Human Rights?*, Bodley Head, Londres, 1973.
Chadwick, H. N., *The Heroic Age*, Cambridge University Press, 1912.
Chambers, M., «Four Hundred and Sixty Talents», en *Classical Philology*, LIII (1958), pp. 26-32.
Chantraine, P., «Conjugation et histoire des verbes significant *vendre*», en *Revue de Philologie*, n. s. XIV (1940), pp. 11-24.
—, «Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec», en *Revue des Études Grecques*, LIX-LX (1946-1947), pp. 219-250.
Daube, D., *Studies in Biblical Law*, Cambridge University Press, 1947.
David, D., y E. Ebeling, «Assyrische Rechtsurkunden», en *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, XLIV (1928), pp. 305-381.
Davies, J. K., *Athenian Propertied Families, 600-300 B C*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
Davies, O., *Roman Mines in Europe*, Clarendon Press, Oxford, 1935; reeditado en Arno, Nueva York, 1979.
Deimel, A., *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger*, Pontifical Biblical Institute, Roma, 1932.
Den Boer, W., *Laconian Studies*, North-Holland Publishing Co., Amsterdam, 1954.

De Ste. Croix, G. E. M., «The Character of the Athenian Empire», en *Historia*, III (1954-1955), pp. 1-41.
—, «The State of Phaenippus», en Badian (1966), pp. 109-114.
—, *The Origins of Peloponnesian War*, Duckworth, Londres, 1972.
—, «Political Pay outside Athens», en *Classical Quaterly*, XXV (1975), páginas 48-52.
Douglass, F., *My Bondage and My Freedom*, Nueva York, 1855; reeditado en Dover, Nueva York, 1969.
Dover, K. J., *Lysias and the Corpus Lysiacum*, University of California Press, 1968.
Drachmann, A. G., *Ancient Oil Mills and Presses*, Levin and Munksgaard, Copenhague, 1932.
—, *Ktesibios, Philon and Heron*, Munksgaard, Copenhague, 1948.
Dunant, D., y J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, E. de Boccard, París, 1958, vol. II.
Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, trad. ingl. a partir de la 8.ª ed., The Free Press, Glencoe, Ill., 1950.
Ehrenberg, V., «Spartiaten und Lakedaimonier», en *Hermes*, LIX (1924), páginas 23-73 = (1965), pp. 161-201.
—, *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*, Harvard University Press, Harvard, 1951; reimp. de la 3.ª ed. revisada, Schocken Books, Nueva York, 1962.
—, *Polis und Imperium: Beiträge zur alten Geschichte*, ed. de K. F. Stroheker and A. J. Graham, Zurich y Stuttgart, 1965.
—, *L'état grec*, trad. fr. de C. Picavet-Roos, Maspero, París, 1975.
Erbse, H., «Über die Midiana des Demosthenes», en *Hermes*, LXXXIV (1956), pp. 135-151.
Erdmann, W., *Die Ehe im alten Griechenland*, Beck, Munich, 1934; reeditado en Arno, Nueva York, 1979.
—, «Zum Eigentum bei Homer», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)*, LXII (1942), pp. 347-359.
Erxleben, E., «Das Munzgesetz des delisch-attischen Seebundes», en *Archiv für Papyrusforschung*, XIX (1969), pp. 91-139; XX (1970), páginas 66-132; XXI (1971), pp. 145-162.
—, «Die Rolle der Bevölkerungsklassen im Aussenhandel Athens im 4 Jahrhundert v.u. Z», en *Hellenische Poleis*, ed. de E. C. Welskopf, Akademie Verlag, Berlín, 1974, I, pp. 460-520.
—, «Die Kleruchien auf Euböa und Lesbos un die Methoden der attischen Herrschaft im 5. Jahrhundert», en *Klio*, LVII (1975), páginas 83-100.
Falkenstein, A., «La cité-temple sumérienne», en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, I (1954), pp. 784-814.

Farrington, B., *Head and Hand in Ancient Greece*, Watts, Londres, 1947.
Finsler, G., «*Hedna*», en *Hermes*, XLVII (1912), pp. 414-421.
Folz, R., *L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Aubier, París, 1953.
Forbes, R. J., *Studies in Ancient Technology*, Brill, Leiden, 1955, volumen II.
Fortes, M., *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford University Press, 1949.
Fränkel, H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, ed. de F. Tietze, Beck, Munich, 1955.
Frankfort, H., y cols., *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Penguin Books, 1948 (University of Chicago Press, Chicago, 1946).
Fraser, P. M., y G. E. Bean, *The Rhodian Peraea and Islands*, Oxford University Press, 1954.
—, y T. Rönne, *Beotian and West Greek Tombstones*, Gleerup, Lund, 1957.
Frederiksen, M. W., reseña de Finley, *The Ancient Economy*, en *Journal of Roman Studies*, LXV (1975), pp. 170-171.
Frézouls, E., «Études et recherches sur les villes en Gaule», en *Quaderno*, Accademia Nazionale dei Lincei, n.º 158 (1973), pp. 153-166.
Friedrich, J., ed., *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, De Gruyter, Berlín, 1932.
Frisch, M. H., «L'histoire urbaine américaine: réflexions sur les tendences récentes», en *Annales (E. S. C.)*, XXV (1970), pp. 880-896.
Frisk, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Winter, Heidelberg, 1954-1960, 2 vols.
Fuks, A., «*Kolonos misthios*: Labour Exchange in Classical Athens», en *Eranos*, XLIX (1951), pp. 171-173.
Fürer-Haimendorf, C. von, *The Apa Tanis and their Neighbours*, RKP, Londres; The Free Press, Glencoe, Ill., 1962.
Fustel de Coulanges, N. D., *La cité antique*, Hachette, París, 1866²; traducción inglesa de W. Small, 1873, reeditada en John Hopkins University Press, 1980.
—, «The Origin of Property in Land», Sonnenschein, Londres, 1891 (= «Le problème des origines de la propriété foncière», en *Revue des Questions Historiques*, 1889).
—, *Questions historiques*, ed. de C. Jullian, Hachette, París, 1893.
Gabba, E., «Urbanizzazione e rinovamenti urbanistici nell'Italia centromeridionale del I. sec. a. C.», en *Studi Classici e Orientali*, XXI (1972), pp. 73-112.
Galsterer, H., *Herrschaft und Verwaltung im republikanischen Italien*, Beck, Munich, 1976.

Garlan, Y., «Les esclaves grecques en temps de guerre», en *Actes du Colloque d'Histoire Sociale* (Besançon, 1970), París, 1972, pp. 29-62.
—, «Quelques travaux récentes sur l'esclavage en temps de guerre», en *Actes du Colloque sur l'Esclavage* (Besançon, 1972), París, 1974, páginas 15-28.
Garnsey, P., *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1970.
Gauthier, P., «Les clérouques de Lesbos et la colonisation athénienne au ve siècle», en *Revue des Études Grecques*, LXXIX (1969), páginas 64-88.
—, «À propos des clérouques athéniennes du ve siècle», en M. I. Finley, ed., *Problèmes de la terre*, 1973, pp. 163-186.
—, «"Générosité" romaine et "avarice" grecque: sur l'octroi du droit de cité», en *Mélanges... offerts à William Seston*, Sorbonne, París, 1974, páginas 207-215.
Germain, G., *Homère et la mystique de nombres*, PUF, París, 1954.
Gernet, L., «Hypothèses sur le contrat primitif en Grèce», en *Revue des Études Grecques*, XXX (1917), pp. 249-293, 363-383.
—, «Notes de lexicologie juridique», en *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, V (1937), pp. 391-398.
—, «Droit et prédroit en Grèce ancienne», en *L'Année Sociologique* (1948-1949), pp. 21-119 = *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, París, 1968 (reed. en 1976), pp. 175-260.
—, *Droit et societé dans la Grèce ancienne*, Sirey, París, 1955; reed. en Arno, Nueva York, 1979.
Glotz, G., *La solidarité de la famille dans le droit criminal en Grèce*, Fontemoing, París, 1904; reed. en Arno, Nueva York, 1973.
Gomme, A. W., *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B. C.*, Blackwell, Oxford, 1933.
Goosens, G., «Introduction à l'arcivéconomie de l'Asie antérieure», en *Revue d'Assyriologie*, XLVI (1952), pp. 98-107.
Greenidge, C. W. W., *Slavery*, Allen & Unwin, Londres, 1958.
Grundy, G. B., *Thucydides and the History of his Age*, Murray, Londres, 1911; reed. en Blackwell, Oxford, 1948, 2 vols.
Gschnitzer, F., «Stammes — und Ortsnamen im altem Griechenland», en *Wiener Studien*, LXVIII (1955), pp. 120-144.
Habermas, J., «Technology and Science as "Ideology"», en *Toward a Rational Society*, trad. ingl. de J. J. Shapiro, Heinemann Educational, Londres, cap. 6.
Hammond, M., *The City in the Ancient World*, Harvard University Press, 1972.
Hancock, W. K., «Trek», en *Economic History Review*, 2.ª serie, X (1958), pp. 331-339.

Handlin, O., y J. Burchard, eds., *The Historian and the City*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1963.
Hasebroek, J., *Die imperialistische Gedanke im Altertum*, Kohlhamer, Stuttgart, 1926.
—, *Staat un Handel in alten Griecheland*, Mohr, Tübingen, 1928; traducción inglesa de L. M. Fraser y D. C. MacGregor, Bell, Londres, 1933.
Heichelheim, F. M., *Die auswärttige Bevölkerung im Ptolemäerreich, Klio*, Beiheft, n.º 18 (1925).
—, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums, von Päläolithikum bis zur Völkerwanderung der Germanen, Sklaven, und Araber*, Leiden, Sitjthoff, 1938; trad. ingl.: Sitjthoff, Leiden, 1964-1970, 3 vols.
Hemberg, B., *Anax, Anassa, und Anakes als Götternamen, unter besonderer Berücksichtigung der attischen Kulte, Arrschrift*, n.º 10, Universidad de Uppsala, 1955.
Hertz, R., *Death and the Right Hand*, trad. ingl. de R. y C. Needham, Cohen and West, Londres, 1960.
Herzog-Hauser, G., «Omphale», en Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 1939, 18, 1, cols. 385-396.
Heuss, A., «Max Webers Bedeutung für die Geschichte des griechischrömische Altertums», en *Historische Zeitschrift*, CCI (1965), pp. 529-556.
Hohfeld, W. N., *Fundamental Legal Conceptions and Other Legal Essays*, edición de W. W. Cook, Yale University Press, 1920.
Homo, L., *Rome impériale et l'urbanisme dans l'antiquité*, Albin Michel, París, 1951.
Homolle, T., «La loi de Cadys sur le prêt à intérêt», en *Bulletin de Correspondance Hellénique*, C (1926), pp. 3-106.
Hume, D., *Of the Populousness of Ancient Nations*, en *Essays: Moral, Political and Literary*, World's Classics Edition, 1904.
Humphreys, S. C., «The *Nothoi* of Kynosargues», en *Journal of Hellenic Studies*, XCIV (1974), pp. 88-95.
Ihering, R. von, «Das Schuldmoment im römischen Privatrecht», en *Vermischte Schriften*, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1879, 155-240.
—, *Geist des römischen Rechts*, Breitkopf & Härtel, 1880[4], vol. 2,1.
—, «Reich und Arm im altrömischen Civilprozess», en *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1885[3], pp. 175-232.
Imbert, J., «Fides et Nexum», en *Studi... Arangio-Ruiz*, Jovene, Nápoles, I, 1952, pp. 339-363.
Jachmann, G., «Das homerische Königtum», en *Maia*, VI (1953), páginas 241-256.
Jackson, A. H., «The Original Purpose of the Delian League», en *Historia*, VIII (1969), pp. 12-16.

Jameson, M. H., «Agriculture and Slavery in Classical Athens», en *Classical Journal*, LXXII (1977-1978), pp. 122-145.
Jardé, A., *Les céréales dans l'antiquité grecque*, I: *La production*, E. de Boccard, París, 1925; reed. 1979.
Jeanmarie, H., *Couroi et courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939; reeditada en Arno, Nueva York, 1978.
Jones, A. H. M., «The Economic Life of the Towns of the Roman Empire», en *Recueils de la Société Jean Bodin*, VII (1955), pp. 161-194 = Jones (1974), cap. 2.
—, *Athenian Democracy*, Blackwell, Oxford, 1957.
—, *The Later Roman Empire, 284-602*, Blackwell-University of Oklahoma Press, Oxford, 1964.
—, *The Roman Economy*, edición de P. A. Brunt, Blackwell, Oxford, 1974.
Kahrstedt, U., *Das wirtschafttliche Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit*, Francke, Berna, 1954.
Kantor, H. J., «The Aegean and the Orient in the Second Millennium B. C.», en *American Journal of Archaeology*, LI (1947), pp. 1-103.
Kaser, M., *Das altrömische Ius*, Vandenhoek & Rupprecht, Göttingen, 1949.
Kazakevich, E. L., «The Term *doulos* and the Concept "Slave" in Athens in the Fourth Century B. C.», en *Vestnik Drevnei Istorii*, n.º 3 (1956) (en ruso; véase el resumen en *Bibliotheca Classica Orientalis*, 2, 1957, páginas 203-205).
—, «Slaves as a Form of Wealth in Fourth-Century Athens», en *Vestnik Drevnei Istorii*, n.º 2 (1958), pp. 90-113 (en ruso).
Kelly, J. M., *Roman Litigation*, Clarendon Press, Londres, 1966.
Kent, J. H., «The Temple States of Delos, Rheneia and Mykonos», en *Hesperia*, XVII (1948), pp. 243-338.
Kiechle, F., «Zur Humanität in der Kriegführung der griechischen Staaten», en *Historia*, VII (1958), pp. 129-156.
—, *Lakonien und Sparta*, Beck, Munich, 1963.
Kirsten, E., «Ein politisches Programm in Pindars ersten pythischten Gedicht», en *Rheinisches Museum*, n. s., XC (1941), pp. 58-71.
Kleingünther, A., *Protos Heuretes. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, en *Philologus*, supl. 26, n.º 1 (1933).
Kocka, H. J., «Karl Marx und Max Weber. Ein methodologischer Vergleich», en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CXXII (1966), pp. 328-357.
Kolendo, J., «La moissoneuse antique en Gaule romaine», en *Annales (E. S. C.)*, XV (1960), pp. 1.099-1.114.
Kolossovskaya, J. K., «Zur Geschichte des Verfalls des römischen Herrschaft in Dakien», en *Bibliotheca Classica Orientalis*, III (1958), páginas 326-346 (resumen en alemán del original ruso).
Korosec, V., «Das Eigentum an Haustieren nach dem hethitischen Gesetzbuch», en *Symbolæ Paulo Koschaker dedicatæ*, ed. J. Friedrich y colaboradores, Brill, Leiden, 1939, pp. 37-49.
Koschaker, P., «Die Eheform bei den Indogermanen», en *Zeitschrift für Ausländisches und Internationalisches Privatrecht*, Sonderheft, XI (1937), pp. 86-112.
—, «Zur staatlichen Wirtschaftsverwaltung in altbabylonischer Zeit, insbesondere nach Urkunden aus Larsa», en *Zeitschrift für Assyriologie*, XLVII (1942), pp. 135-180.
—, «Eheschliessung und Kauf nach alten Rechten...», en *Archiv Orientálni*, XVII-XVIII, n.º 4 (1950), pp. 210-296.
Köstler, R., «*Hedna*, ein Beitrag zum homerischen Eherecht», en *Anzeiger der Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-Hist. Kl.*, LXXXI (1944), páginas 6-25.
—, «Raub— und Kaufehe bei den Hellenen», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)*, LXIV (1944), pp. 206-232.
Kretschmer, E., «Beiträge zur Wortgeographie der altgriechische Dialekte, I: Diener, Sklave», en *Glotta*, XVIII (1930), pp. 71-81.
Laroche, E., *Histoire de la racine NEM— en grec ancien*, Klincksieck, París, 1949.
Larsen, J. A. O., «The Constitution and Original Purpose of the Delian League», en *Harvard Studies in Classical Philology*, LI (1940), páginas 175-213.
—, «Freedom and its Obstacles in Ancient Greece», en *Classical Philology*, LVII (1962), pp. 230-234.
Larson, L. M., trad., *The Earliest Norwegian Laws*, Columbia University Press, 1935.
Lasker, B., *Human Bondage in Southeast Asia*, University of North Carolina Press, 1950.
Latte, K., *Heiliges Recht*, Mohr, Tübingen, 1920.
—, reseña de E. Weiss, *Griechisches Privatrecht*, en *Gnomon*, I (1925), páginas 255-264 = *Kleine Schriften*, Beck, Munich, 1968, pp. 313-322.
Lauffer, S., *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Akad. der Wiss. und der Literatur, geistes— und Sozialwissenschaftliche Klasse, *Abhandlungen* números 11 (1955) y 12 (1956).
Laveleye, E. L. V., barón de, *De la propriété et ses formes primitives*, G. Baillière, París, 1874.
Leach, E., «Law as a Condition of Freedom», en D. Bidney, ed., *The Concept of Freedom in Anthropology*, Mouton, París-La Haya, 1968, páginas 79-90.

Leemans, W. F., *The Old-Babylonian Merchant*, Brill, Leiden, 1950.
Lefebvre, H., *La revolution urbaine*, Gallimard, París, 1970.
Le Lannou, M., *Pâtres et paysans de la Sardaigne*, Arrault, Tours, 1941.
Lemosse, M., «Les lois de Gortyne et la notion de codification», en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, IV (1957), pp. 131-137.
Lepore, E., «Per una fenomologia storica del rapporto cità-territorio in Magna Grecia», en *Atti del VII Convegno di Studi sua Magna Grecia*, Nápoles, 1968, pp. 29-66.
—, «Napoli greco-romana. La vita politica e sociale», en *Storia di Napoli*, vol. I, Società Editrice Storia di Napoli, Nápoles, 1968, páginas 141-371.
—, «Struttura della colonizzazione focea in Occidente», en *Parola del Passato*, XXV (1970), pp. 19-54.
Lepper, F. A., «Some Rubrics in the Athenian Quota-Lista», en *Journal of Hellenic Studies*, LXXXII (1962), pp. 25-55.
Lévy-Bruhl, H., *Recherches sur les actions de la loi*, Éditions Sirey, París, 1960.
Lewis, J. D., «Isegoria at Athens: when did it begin?», *Historia*, XX (1971), pp. 129-140.
Lewy, H., «The Nuzian Feudal System», en *Orientalia*, n. s., XI (1942), páginas 1-40.
Liebeschuetz, J. H. W. G., *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
Lipsius, H., *Zum Recht von Gortyns*, en *Abhandlungen der sächs. Gesellschaft der Wissenschaft, Phil.-Hist. Kl.*, XXVII, n.º 11 (1909).
Loenen, D., *Stasis*, Noord-Hollandische Uitg., Amsterdam, 1953.
Lotze, D., «*Hektemoroi* und vorsolonisches Schuldrecht», Philologus, CII (1958), pp. 1-12.
—, *METAXY ELEUTHERON KAI DOULON. Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerungen in Griechenland bis zum 4. Jarhundert v. Chr.*, Akademie Verlag, Berlín, 1959; reed. en Arno, Nueva York, 1979.
—, «Zu den *woikees* von Gortyn», en *Klio*, XL (1962), pp. 32-43.
Lukes, S., *Emile Durkheim*, Allen Lane, Londres, 1973.
Lyons, B., *Henri Pirenne*, E. Story-Scientia Verlag, Ghent; Humanities Press, Nueva York, 1974.
MacLeod, W. C., «Debtor and Chattel Slavery in Aboriginal North America», en *American Anthropologist*, XXVII (1925), pp. 370-380.
Magie, D., *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton University Press, 1950, 2 vols.; reed. en Arno, Nueva York, 1975.
Marcuse, H., «Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber», en *Negations*, trad. inglesa de J. J. Shapiro, Allen Lane, Londres, Beacon, Boston, 1968, pp. 201-226.

Martin, R., *Recherches sur l'agora grecque*, E. de Boccard, París, 1951.
—, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Picard, París, 1975².
Marx, K., *Grundrisse*, trad. inglesa de M. Nicolaus, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.
—, y F. Engels, *The German Ideology*, trad. inglesa de R. Pascal, Lawrence & Wishart, Londres, 1938.
Mateescu, G. G., «I traci nelle epigrafi di Roma», en *Ephemeris Dacoromana*, I (1923), pp. 57-290.
Mattingly, H., «The Athenian Coinage Decree», en *Historia*, X (1961), páginas 148-188.
Mauss, M., «Une forme ancienne de contrat chez les thraces», en *Revue des Études Grecques*, XXXIV (1921), pp. 388-397.
—, «Essai sur le don», en *L'Année Sociologique*, I (1925), pp. 30-186; traducción inglesa de E. Cunnison, Cohen & West, Londres, 1954 (en ed. de bolsillo, RKP, Londres, 1964).
Meek, R. L., *Social Science and the Inoble Savage*, Cambridge University Press, 1976.
Meiggs, R., *The Athenian Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
Meinecke, J., «Gesetzesinterpretation und Gesetzesanwendung in attischen Zivilprozess», en *Revue International de Droits de l'Antiquité*, 3.ª serie, XVIII (1971), pp. 275-360.
Mendelsohn, I., *Slavery in the Ancient Near East*, Oxford University Press, Nueva York, 1949.
Meyer, H. D., «Abfall und Bestrafung von Bündern im delisch-attischen Seebund», en *Historische Zeitschrift*, CXCI (1960), pp. 497-509.
Meyer-Laurin, H., *Gesetz und Villigkeit im attischen Prozess*, Böhlau, Weimar, 1965.
Mickwitz, G., «Economic Rationalism in Graeco-roman Agriculture», en *English Historical Review* LII (1937), pp. 577-589.
Michell, H., *The Economics of Ancient Greece*, MacMillan, Nueva York; Cambridge University Press, 1940.
Mill, J. S., *On liberty*, World's Classic Edition, 1948.
Mitteis, L., *Reichsrecht und Volksrecht in dem östlichen Provinzen des römischen Kaiserreicht*, Teubner, Leipzig, 1891.
Mócsy, A., «Die Entwicklung der Sklavenwiertschaft in Pannonien zur Zeit des Prinzipats», en *Acta Antiqua*, VI (1956), pp. 221-250.
Momigliano, A., «Della espedizione scitica di Filippo alla espedizione scitica di Dario», en *Athanæum*, n. s., XI (1933), pp. 336-359.
—, «La città antica di Fustel du Coulanges», en *Rivista Storica Italiana*, LXXXII (1970), pp. 81-98 = *Essays in Ancient and Modern Historiografy*, Blackwell, Oxford, 1977, cap. 19.
Mommsen, W. J., *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1959.

Mommsen, W. J., *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Blackwell, Oxford, 1974.
Moretti, L., «Olympionikæ, i vincitori negli antichi agoni olimpici», en Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, *Memorie*, 8.ª serie, VIII (1959), pp. 55-198.
Moritz, L. A., *Grain-Mills and Flour in Classical Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 1958; reed. en Arno, Nueva York, 1979.
Morrow, G. R., *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law*, University of Illinois Press, 1939; reed. en Arno, Nueva York, 1978.
Mossé, C., «Sparte archaïque», en *Parola del Passato*, XXVIII (1973), páginas 7-20.
Murray, G., *The Rise of the Greek Epic*, Clarendon Press, Oxford, 1924³.
Nesselhauf, H., *Untersuchungen zur Geschichte der delisch-attischen Symmachie*, *Klio* Beiheft (1933), p. 30.
Nevinson, H. W., *A Modern Slavery*, Harper, Londres-Nueva York, 1906.
Nóbrega, V. L. da, «*Partes secanto*» en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)*, LXXVI (1959), páginas 499-507.
Nörr, D., «Die Evangelien des neuen Testaments und die sogenannte hellenistische Rechtskoine», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistiche Abteilung)*, LXXVIII (1961), páginas 92-141.
Oliva, P., *Pannonia and the Onset of the Crisis in the Roman Empire*, Academy of Science, Praga, 1962.
Oppenheim, A. L., «"Siege Documents" from Nippur», en *Iraq*, XVII (1955), pp. 69-89.
Page, D., *The Homeric Odissey*, Clarendon Press, Oxford, 1955.
Palmer, R. L., «The Mycenæan Greek Texts from Pylos», en *Transactions of the Philological Society* (1954), pp. 18-53 *b*.
—, *Achæans Indo-Europeans*, Oxford University Press, 1955.
—, «The Concept of Social Obligation in Indo-European», en *Hommages à Max Niedermann*, Collection Latomus, n.º 23, 1956, pp. 258-269.
Partsch, J., *Griechisches Bürgs chaftsrecht*, Teubner, Leipzig, 1909.
Paton, G. W., *A Text-Book of Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1951².
Pecirka, J., «Homestead Farms in Classical and Hellenistic Athens», en M. I. Finley, ed., *Problèmes de la terre*, 1973, pp. 113-147.
Pembroke, S., «Last of the Matriarchs: A Study in the Inscriptions of Lycia», en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, VIII (1965), pp. 217-247.
Perlman, S., «Panhellenism, the Polis and Imperialism», en *Historia*, XXV (1976), pp. 1-30.

Petschow, H., *Neubabylonisches Pfandrecht*, Akad. der Wiss., Leipzig, Phil-Hist. Klasse, *Abhandlungen*, 48, n.º 1 (1958).
Pippidi, D. M., «Le problème de la main-d'œuvre agricole dans les colonies grecques de la mer Noire», en M. I. Finley, ed., *Problèmes de la terre*, 1973, pp. 63-82.
Pirenne, H., «Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme», *Bulletin de la Classe des Lettres*, Academie Royale de Belgique (1914) = *American Historical Review*, XIX, pp. 493-515.
—, *Les villes et les institutions urbaines*, Alcan, París, 1939, 2 vols.
Plassart, A., «Les archers d'Athènes», en *Revue des Études Grecques*, XXVI (1913), pp. 151-213.
Pleket, H. W., «Economic History of Ancient World and Epigraphy», en *Akten des VI. Internationalen Kongresses für Griechisches und Lateinische Epigraphik*, Munich, 1972, pp. 243-257.
Pöhlmann, R., *Aus Altertum und Gegenwart* (1895), Beck, Munich, 1911².
—, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, Beck, Munich, 1925³.
Poland, F., *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Teubner, Leipzig, 1909.
Préaux, C., *L'économie royale des Lagides*, Fondation Égiptologique, 1939, reeditado en Arno, Nueva York, 1979.
Pringsheim, F., *The Greek Law of Sale*, Böhlau, Weimar, 1950.
Pritchett, W. K., «The Attic Stelai», en *Hesperia*, XXII (1953), pp. 225-299, y XXV (1956), pp. 178-317.
—, «The Transfer of the Delian Treasury», en *Historia*, XVIII (1969), páginas 17-21.
—, *The Greek State at War*, University of California Press, 1971-1979, 3 volúmenes.
Pulleyblank, E. G., «The Origins and Nature of Chattel Slavery in China», en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, I (1958), pp. 185-220.
Purves, P. M., «Commentary on Nuzi Real Property in the Light of Recent Studies», en *Journal of Near Eastern Studies*, IV (1945), páginas 68-86.
Quiggin, A. H., *A Survey of Primitive Money*, Methuen, Londres, 1949.
Rawn, O. E., *Herodotus' Description of Babylonia*, Nyt Nordisk, Forlag, Copenhague, 1942.
Rehm, A., «Die Rolle der Technik in der griechisch-römischen Antiken», *Archiv für Kulturgeschichte*, XXVIII (1938), pp. 135-162.
Renard, M., *Technique et agriculture en pays trévire et rémois*, Collection Latomus, n.º 38, Bruselas, 1959.

Richardson, L. J. D., «Further Observations on Homer and the Mycenæan Tablets», en *Hermathena*, LXXXVI (1955), pp. 50-65.
Romstedt, M., *Die wirtschaftliche Organisation des athenischen Reiches*, Leipzig, 1914 (tesis).
Rosen, E., «The Invention of the Glasses», en *Journal of the History of Medicine*, XI (1956), pp. 13-46, 183-218.
Rostovtzeff, M. I., *Skythien und der Bosporus*, Schoetz, Berlín, 1931.
—, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Clarendon Press, Oxford, 1953, 3 vols.
—, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, ed. revisada por P. M. Fraser, Clarendon Press, Oxford, 1957².
—, y C. B. Wells, «A Parchment Contract of Loan from Dura Europus on the Euphrates», en *Yale Classical Studies*, II (1931), pp. 1-78.
Ruschenbusch, E., «*Dikasterion Panton Kyrion*», en *Historia*, VI (1957), páginas 257-274.
Russell, L. E. B., *General Rigby, Zanzibar and the Slave Trade*, Allen & Unwin, Londres, 1935.
Ryan, A., *J. S. Mill*, RKP, Londres-Boston, 1974.
Schachermeyr, F., *Die altesten Kulturen Griechenlands*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955.
Schapera, I., *Married Life in an African Tribe*, Northwestern University Press, 1940.
Scheil, V., «La libération juridique d'un fils donné en Gage... en 558 av. J. C.», en *Revue d'Assyriologie*, XII (1915), pp. 1-13.
Schneider, A., *Die sumerische Tempelstadt*, Essen, 1920; reed. en Arno, Nueva York, 1979.
Schönbauer, E., «*Paramone, antichrese* und Hypothek, Studien zu P. Dura 10», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistischen Abteilung)*, LIII (1933), pp. 422-450.
Schuller, W., *Die Gerschaft der Athener im ersten attischen Seebund*, W. D. Gruyter, Berlín-Nueva York, 1974.
Schumpeter, J. A., *History of Economic Analysis*, ed. de E. B. Schumpeter, Oxford University Press, Nueva York, 1954.
Sealey, R., «The Origin of the Delian League», en Badian (1966), páginas 233-255.
Shipp, G. P., *Studies in the Language of Homer*, Cambridge University Press, 1972².
Sieveking, H., «Loans, Personal», en *Encyclopædia of the Social Sciences*, IX (1933), pp. 561-565.
Sjöberg, G., *The Preindustrial City*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1960.
Sombart, W., *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1902.

Sombart, W., *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Munich-Leipzig, 1916².
—, «Die Anfänge der Soziologie», en M. Palyi, ed., *Hauptprobleme der Soziologie: Erinnerungsgabe für Max Weber*, Duncker & Humblot, Munich-Leipzig, 1923, cap. 1, 1; reed. en Arno, Nueva York, 1975.
Stampp, K. M., *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-bellum South*, Knopf, Nueva York, 1956.
Stanier, R. S., «The Cost of the Parthenon», en *Journal of Hellenic Studies*, LXXIII (1953), pp. 68-76.
Starr, C. G., «The Myth of the Minoan Thalassocracy», en *Historia*, III (1955), pp. 282-291.
—, «A Overdose of Slavery», en *Journal of Economic History*, XVIII (1958), pp. 257-272.
—, «The Credibility of Early Spartan History», en *Historia*, XIV (1965), páginas 257-272.
Steele, F. R., *Nuzi Real State Transactions*, American Oriental Society, New Haven, 1943.
Stevenson, H. N. C., *The Economics of the Central Chin Tribes*, Times of India Press, Bombay, 1943.
Stroud, R. S., «Theozotides and the Athenians Orphans», en *Hesperia*, XL (1971), pp. 280-301.
—, «An Athenian Law on Silves Coinage», en *Hesperia*, XLIII (1974), páginas 157-188.
Stubbins, F. H., *Mycenæan Pottery from the Levant*, Cambridge University Press, 1951.
Sundwall, J., *Zur Buchführung im Palast von Knossos*, *Commentationes Humanarum Litterarum*, Societas Scientiarum Fennica, n.º 22,3 (1956).
Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism* (1926), Penguin Books, 1947.
Thernstrom, S., «Reflections on the New Urban History», en *Daedalus*, 100,1 (1971), pp. 359-375.
Thompson, E. A., *A Roman Reformer and Inventor*, Clarendon Press, Oxford, 1952; reed. en Arno, Nueva York, 1979.
—, «Peasant Revolts in Late Roman Gaul», en *Past & Present*, II (1952), páginas 11-23 = M. I. Finley, ed., *Studies in Ancient Society*, páginas 304-320.
Thomson, G., *Studies in Ancient Greek Society*, I: *The Prehistoric Aegean*, Lawrence & Wishart, Londres, 1954.²
Thorner, D., y A., *Land and Labour in India*, Asia Publishing House, Bombay-Londres, 1962.
Thornton, A. P., *Doctrines of Imperialism*, Wiley, Nueva York, 1965.
Thylander, H., *Étude sur l'épigraphie latine*, Gleerup, Lund, 1952.

Tudor, D., *Istoria sclavajului in Dacia romana*, Bucarest, 1957.
Turner, R. W., *The Equity of Redemption*, Cambridge University Press, 1931.
Ucko, P. J., y cols., eds., *Man Settlement and Urbanism*, Duckworth, Londres, 1972.
Urbach, E. E., «The Laws regardin Slavery as a Source for Social History of the Period of the Second Temple, The Mishnah and the Talmud», en *Annual of Jewish Studies*, I (1963), pp. 1-94; reed. como volumen en Arno, Nueva York, 1979.
Vagts, A., *A History of Militarism*, Norton, Nueva York, 1937.
Ventris, M., y J. Chadwick, «Evidence for Greek Dialect in the Mycenæan Archives», en *Journal of Hellenic Studies*, LXXIII (1953), páginas 84-103.
—, *Documents in Mycenæan Greek*, Cambridge University Press, 1965; 1973[2].
Vercoutter, J., *Essai sur les relations entre Egyptiens et préhellènes*, Adreien-Masonneuve, París, 1954.
Vernant, J. P., *Mythe et pensée chez les grecs*, Maspero, París, 1965.
Vlastos, G., «Slavery in Plato's Thought», en *Philosophical Review*, L (1941), pp. 289-304 = M. I. Finley, ed., *Slavery in Classical Antiquity*, cap. 7.
—, «*Isonomia politike*», en *Isonomia*, ed. de J. Mau y E. G. Schmidt, Akademie Verlag, Berlín, 1964, pp. 1-35.
Vogt, J., *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, trad. inglesa de T. Wiedemann, Blackwell, Oxford, 1974.
Wackernagel, J., *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, Vandenhoek & Ruprecht, 1916 = *Glotta*, VII, pp. 161-319.
Wagner, M., *Zur Geschichte der attischen Kleruchien*, Tübingen, 1914 (tesis).
Walbank, F. W., *The Decline of the Roman Empire in the West*, Gobbett Press, Londres, 1946.
Weber, Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Schreider, Heidelberg, 1950.
Weber, Max, «Der Stadt», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVII (1921), pp. 621-722 (trad. inglesa de D. Martindale y G. Neuwirth, en The Free Press, Glencoe, Ill., 1958) = Weber (1956), pp. 735-822.
—, «Agrarverhältnisse im Altertum» (1909), en *Gesammelte Aufsätze zur Sozial— und Wirtschaftgeschichte*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1924, páginas 1-288; trad. inglesa de R. I. Frank, en New Left Books, Londres, 1976.
—, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. de J. Winckelmann, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1956[4].

Weber, Max, *Economy and Society*, ed. de G. Roth y C. Wittich, Bedminster Press, Nueva York, 1968 (ed. de bolsillo en University of California Press, 1978).
—, *Gesammelte politische Schriften*, ed. de J. Winckelmann, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1971[3].
Webster, T. B. L., «Homer and the Mycenæan Tablets», en *Antiquity*, XXIX (1955), pp. 10-14.
Weiss, E., «*Communio pro diviso* und *pro indiviso* in den Papyri», en *Archiv für Papyruskunde*, IV (1908), pp. 353-357.
—, *Griechisches Privatrecht*, Teubner, Leipzig, 1923.
Welskopf, E. C., *Die Produktionverhältnisse im alten Orient und der griechischrömischen Antike*, Akademie Verlag, Berlín, 1957.
Westermann, W. L., «Between Slavery and Freedom», en *American Historical Review*, L (1945), pp. 213-227.
—, «The *Paramone* as a General Service Contract», en *Journal of Juristic Papyrology*, XI (1948), pp. 9-50.
—, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, American Philosophical Society, Filadelfia, 1955.
Wheatley, P., *The Pivot of the Four Quartets: A Preliminary Inquiry into the Origin and Character of Ancient Chinese City*, Edinburgh University Press, 1971.
White, Lynn, Jr., *Medieval Technology and Social Change*, Clarendon Press, Oxford, 1964 (ed. de bolsillo).
Wight, M., *British Colonial Constitutions, 1947*, Clarendon Press, Oxford, 1952.
Wightmann, E. M., «The Pattern of Rural Settlement in Roman Gaul», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. de H. Temporini and W. Haase, W. de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1975, vol. 2, 4, páginas 584-657.
Wigmore, J. H., «The Pledge-idea: A Study in Comparative Legal Ideas», II, en *Harvard Law Review*, X (1896-1897), pp. 389-417.
Wilamowitz-Moellendorf, U. von, *Die Heimkehr des Odysseus*, Weidman, Berlín, 1927.
Wilhelm, A., «Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde, III», en *Sitzungberichte der Akad. der Wiss. in Wien*, 175,1 (1913), páginas 3-15.
—, «Zu jüngsten Veröffentlichungen griechischer Inschriften», en *Anzeiger der Akad, der Wiss. in Wien, Phil-Hist. Kl.*, LXI (1924), páginas 93-101.
Will, E., «Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique», en *Annales (E. S. C.)*, IX (1954), pp. 7-22.
—, *Doriens et Ionens*, Les Belles Lettres, París, 1956.
—, *Le monde grecque et l'Orient: le V[e] siècle*, PUF, París, 1972.

Willetts, R. F., *Aristocratic Society in Ancient Crete*, RKP, Londres, 1955.
Williams, G., «The Controversy concerning the World "Law", en *Philosophy, Politics and Society*, ed. de P. Laslett, Blackwell, Oxford, 1956, pp. 134-156.
Wolff, H. J., «Marriage Law and Family Organisation in Ancient Athens», en *Traditio*, II (1944), pp. 43-95.
—, «Die Gundlagen des griechischen Eherechts», en *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, XX (1952), pp. 1-29, 157-181.
—, «*Proïx*», en Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, 1957, 23,1, cols. 133-170.
Wycherley, R. F., *How the Greeks Built Cities*, Macmillan, Londres, 1973².
Yaron, R., «Redemption of Persons in the Ancient Near East», en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3.ª serie, VI (1959), páginas 155-176.
—, «On Section II 57 (= 172) of the Hittite Laws», en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3.ª serie, X (1963), pp. 137-146.
Zgusta, L., *Die Personnennamen griechischer Städte der nördlinchen Schwarzmeerküste*, Praga, 1955.
Zilsel, E., *Die Entstehung des Geniebegriffes: ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Mohr, Tübingen, 1926.

Bibliografía de M. I. Finley

Libros y artículos

«*Mandata Principum*», *en Tijdschrift voon Rechtsgeschiedenis*, XII (1934), pp. 150-169.
«*Emporos, Naukleros and Kapelos*: Prolegomena to the Study of Athenian Trade», en *Classical Philology*, XXX (1935), pp. 320-336.
Studies in land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B C., Rutgers University Press, 1952; reed. en Arno Press, Nueva York, 1973.
«Land, Debt and the Man of Property in Classical Athens», en *Political Science Quaterly*, LXVIII (1953), pp. 249-268.
«Multiple Charges on Real Property in Athenian Law: New Evidence from an Agora Inscription», en *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*, Jovene, Nápoles, 1953, III, pp. 473-491.
The World of Odysseus, The Viking Press, Nueva York, 1954.
«The Ancient Greeks and their Nation», en *British Journal of Sociology*, V (1954), pp. 253-264; cf. la versión revisada en el cap. 7 de *Use and Abuse of History* (1975).
«Marriage, Sale and Gift in the Homeric World», en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3.ª serie, II (1955), pp. 167-194.
The World of Odysseus, Chatto & Windus, Londres, 1956².
«Homer and Mycenæ: Property and Tenure», en *Historia*, VI (1957), páginas 133-159.
«The Mycenæan Tablets and Economic History», en *Economic History Review*, 2.ª serie, X (1957-1958), pp. 128-141.
The Greek Historians: The Essence of Herodotus, Thucydides, Xenophon, Polybius, ed. de M. I. Finley, The Viking Press, Nueva York; Chatto & Windus, Londres, 1959.
«Was Greek Civilization based on Slave Labour?», en *Historia*, VIII (1959) = cap. 4 de *Slavery in Classical Antiquity* (1960).
Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies, Heffer, Cambridge; Barnes & Noble, Nueva York, 1960 (reed. con suplementos a la bibliografía en 1968).
«The Servile Statuses of Ancient Greece», en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3.ª serie, VII (1960), pp. 165-189.
«The Significance of Ancient Slavery», en *Acta Antiqua*, IX (1961), páginas 285-286 (réplica a P. Oliva, «Die Bedeutung der Antiken Slaverei», en *ibid.*, VIII, pp. 309-319).
The Greeks, BBC Publications, Londres, 1961.
The World of Odysseus, ed. revisada, Penguin Books, 1962; The Viking Press, Nueva York, 1965 (3.ª edición).
«The Black Sea and Danubians Regions and the Slave Trade in Antiquity», en *Klio*, XL (1962), pp. 51-59.
«Athenians Demagogues», en *Past & Present*, XXI (1926), pp. 3-24; incluido en *Studies in Ancient Society* (1974), cap. 1.
The Ancient Greeks, Chatto & Windus, Londres; Penguin; The Viking Press, Nueva York, 1963.
«Generalizations in Ancient History», cap. 2 de L. Gottschalk, ed., *Generalization in the Writing of History*, University of Chicago Press, 1963; cf. la versión revisada en *Use and Abuse of History*, cap. 3.
«Between Slavery and Freedom», en *Comparative Studies in Society and History*, VI (1964), pp. 233-249.
«The Trojan War», en *Journal of Hellenic Studies*, LXXXIV (1964), páginas 1-9 (con réplicas de J. L. Caskey, G. S. Kirk, y D. L. Page, páginas 9-20).
«Classical Greece», en *Deuxième Conference Internationale d'Histoire Économique* (Aix-en-Provence, 1962), I: *Trade and Politics in the Ancient World*, Mouton, París-La Haya, 1965, pp. 11-35; reed. en Arno, Nueva York, 1979.

«Technical Innovation and Economic Progress in the Ancient World», en *Economic History Review*, 2.ª serie, XVIII (1965), pp. 29-45.
«Myth, Memory and History», en *History and Theory*, IV (1965), páginas 281-302 = cap. 1 de *Use and Abuse of History*.
«La servitude pour dettes», en *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 4.ª serie, XLIII (1965), pp. 159-184.
The Jewish War and other Selection from Flavius Josephus, ed. de M. I. Finley, trad. inglesa de H. St. J. Tackeray y R. Marcus, New English Library, 1966.
«The Problem of the Unity of Greek Law», en *Atti del I° Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto*, Olschki, Florencia, 1966, pp. 129-142 = cap. 8 de *Use and Abuse of History*.
«Utopianism, Ancient and Modern», en *The Critical Sprit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. de K. H. Wolff y B. Moore, Jr., Beacon Press, Boston, 1967, cap. 1 = cap. 11 de *Use and Abuse of History*.
Aspects of Antiqutiy: Discoveries and Controversies, Chatto & Windus, Londres; The Viking Press, Nueva York, 1968; Penguin, 1972.
Ancient Sicily to the Arab Conquest, Chatto & Windus, Londres; The Viking Press, Nueva York, 1968.
«Sparta», en *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, ed. de J.-P. Vernant, Mouton, París-La Haya, 1968, cap. 6 = cap. 10 de *Use and Abuse of History*.
«The Alienability of Land in Ancient Greece», en *Eirene*, VII (1968), páginas 25-32 = cap. 9 de *Use and Abuse of History*.
«The Historical Tradition: The *Contributi* of Arnaldo Momigliano», en *History and Theory*, VII (1968), pp. 355-367 = cap. 4 de *Use and Abuse of History*.
«Slavery», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, XIV, 1968, pp. 307-313.
Early Greece: The Bronze and Archaic Ages, Chatto & Windus, Londres; Norton, Nueva York, 1970.
«Metals in the Ancient World», en *Journal of the Royal Society of Arts*, CXVIII (1970), pp. 597-607.
«Aristotle and Economic Analysis», en *Past & Present*, XLVII (1970), páginas 3-25 = cap. 2 de *Studies in Ancient Society*.
The Ancestral Constitution, lectura inaugural, Cambridge University Press, 1971 = cap. 2 de *Use and Abuse of History*.
«Archaeology and History», en *Daedalus*, C, n.° 1 (1971), pp. 168-186 = capítulo 1 de *Use and Abuse of History*.
The Ancient Economy, University of California Press; Londres, Chatto & Windus, Londres, 1973.
Democracy Ancient and Modern, Rutgers University Press; Chatto & Windus, Londres, 1973.

Problèmes de la terre en Grèce ancienne, ed. de M. I. Finley, Mouton, París-La Haya, 1973.
«The Heritage of Isocrates», Edinburgh University Press, 1973 (título original: *Knowledge for What?*) = capítulo 12 de *Use and Abuse of History*.
Studies in Ancient Society, ed. de M. I. Finley, RKP, Londres, 1974.
«The World of Odysseus Revisited», en *Proceedings of the Classical Association*, LXXI (1974), pp. 13-31 = apéndice 1 en la 4.ª edición de *World of Odysseus*.
«Schliemann's Troy — One Hundred Years After», en *Proceedings of the British Academy*, LX (1974), pp. 393-412 = apéndice 2 en la 4.ª ed. de *World of Odysseus*.
The Use and Abuse of History, Chatto & Windus, Londres; The Viking Press, Nueva York, 1975. Trad. castellana: *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1977. (Con H. W. Pleket) *The Olympic Games: The First Thousand Years*, Chatto & Windus, Londres; The Viking Press, Nueva York, 1976.
Studies in Roman Property, ed. de M. I. Finley, Cambridge University Press, 1976.
«Private Farm Tenancy in Italy before Diocletian», cap. 6 de *Studies in Roman Property* (1976).
«In lieblicher Bläue», en *Arion*, n. s., III (1976), pp. 79-95.
«Colonies» — An Attempt at a Typology», en *Transactions of the Royal Historical Society*, 5.ª serie, XXVI (1976), pp. 167-188.
«The Freedom of the Citizen in the Greek World», *Talanta*, VII (1976), páginas 1-23.
Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies, Penguin, 1977².
Atlas of Classical Archaeology, ed. de M. I. Finley, Chatto & Windus, Londres: McGraw-Hill, Nueva York, 1977.
«The Ancient City: from Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond», en *Comparative Studies in Society and History*, XIX (1977), páginas 305-327.
«"Progress" in Historiography», en *Daedalus*, CVI, n.° 3 (1977), páginas 125-142.
The World of Odysseus, Chatto & Windus, Londres; The Viking Press, Nueva York, 1978, ed. revisada (4.ª edición).
«The Fifth-Century Athenian Empire. A Balance Sheet», cap. 5 de P. D. A. Garnsey y C. R. Whittaker, eds., *Imperialism in the Ancient World*, University Press, Cambridge, 1978.
«Empire in the Graeco-Roman World», en *Greece and Rome*, XXV (1978), páginas 1-5 = *Review*, II, pp. 55-68.
Ancient Sicily to the Arab Conquest, ed. revisada, Chatto & Windus, Londres, 1979².

«Slavery and the Historians», en *Histoire Sociale-Social History*, XII (1979), pp. 247-261.
The Idea of the Theatre: The Greek Experience, British Museum Publications, Londres, 1980.
Ancient Slavery and Modern Ideology, Chatto & Windus, Londres; The Viking Press, Nueva York, 1980. Trad. cast.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Crítica, Barcelona, 1982.
Early Greece: The Bronze and Archaic Ages, Chatto & Windus, Londres, 1981; Norton, Nueva York, 1982[2]. Trad. cast. *La Grecia primitiva: Edad del Bronce y Era Arcaica*, Crítica, Barcelona, 1983.
The Legacy of Greece: A New Appraisal, ed. de M. I. Finley, Oxford University Press, 1981. Trad. cast.: *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Crítica, Barcelona, 1983.

Ensayos selectos y reseñas

Reseña de: *The Cambridge Ancient History*, vols. 1-10 (1923-1934), en *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV (1935), pp. 289-290.
Reseña de: E. Ciccotti, *La civiltà del mondo antico*, 2 vols., 1935, en *American Historical Review*, XLII (1937), pp. 277-279.
Reseña de: *The Cambridge Ancient History*, vol. XI, 1936, en *Political Science Quarterly*, LIV (1939), pp. 609-611.
Reseña de: W. Durant, *The Life of Greece*, 1939, en *Political Science Quarterly*, LVI (1941), pp. 127-129.
Reseñas de: B. Farrington, *Science and Politica in the Ancient World*, 1939; M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, 1940; y H. W. Parke, *A History of the Delphic Oracle*, 1939, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, IX (1941), pp. 502-510.
Reseña de: H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948, en *Political Science Quaterly*, LXIII (1948), pp. 275-281.
Reseña de: Jenofonte, *L'économique*, ed. de P. Chantraine, 1949, en *Classical Philology*, XLVI (1951), pp. 252-253.
«Some Problems of Greek Law: A Consideration of Pringsheim on Sale», en *Seminar*, IX (1951), pp. 72-91 (reseña de Pringsheim [1950]).
Reseña de: J. Walter Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, 1956, en *Law Quaterly Review*, LXXIII (1957), pp. 253-256.
Reseña de: A. E. Boak, *Man-Power Shortage and the Fall of the Roman Empire the West*, 1955, en *Journal of Roman Studies*, XLVIII (1958), pp. 156-164; cf. «Manpower and Fall of Rome», cap. 12 de *Aspects of Antiquity*.
«The Originality of the Greek City-State», en *The Listener*, LXI (1959), páginas 289-293.

«Technology in the Ancient World» (reseña-artículo), en *Economic History Review*, XII (1959-1960), pp. 120-125.
«The Emperor Diocletian», en *The Listener*, LXIII (1960), pp. 447-449, 474 (cf. *Aspects of Antiquity*, cap. 11).
Reseñas de: E. Gibbon, *The Decline and Fall of Roman Empire*, selección de D. M. Low, 1960; R. Syme, *The Roman Revolution*, ed. de bolsillo, 1960; M. Grant, *The World of Rome*, 1960, en *The Spectator* (7 de octubre de 1970), pp. 527-528.
«The Greeks: The Growth of the Polis», en *The Listener*, LXV (1961), páginas 176-178.
«The Myth of Sparta», en *The Listener*, LXVIII (1962), pp. 171-173.
Reseña de: W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, 1961, en *New Statesman*, LXIII (1962), pp. 566-567.
Reseña de: J. Vogt, *Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichengesellschaft der Griechen*, 1960, en *Gnomon*, XXXV (1963), pp. 313-314.
«Crete, the Legend and the Fact», en *The Listener*, LXIX (1963), páginas 493-495 (cf. «The Rediscovery of Crete», cap. 1 de *Aspects of Antiquity*).
Reseña de: J. Hawkes y L. Woolley, eds., *The UNESCO History of Mankind*, vol. 1: *Prehistory and the Beginnings of Civilization*, en *New Statesman*, LXV (1963), pp. 906-907.
Reseña de: W. H. McNeill, *The Rise of the West*, 1963, en *New York Review Books*, I (17 de octubre de 1963), pp. 4-5.
«Year One», en *Horizon*, VI (1964), pp. 4-17 (cf. *Aspects of Antiquity*, capítulo 15).
«Plato in Sicily», en *The Listener*, LXXII (1964), pp. 871-873 (cf. *Aspects of Antiquity*, cap. 6).
«Plato and Athens», en *The Listener*, LXXII (1964), pp. 967-969 (confróntese *Aspects of Antiquity*, cap. 6).
«Etruscan Things» (reseña-artículo), en *New York Review of Books*, II (5 de noviembre de 1964), pp. 17-20 (cf. *Aspects of Antiquity*, capítulo 8).
Reseña de: H. Rahner, S. J., *Greek Myths and Christian Beginnings*, traducción de B. Batteshaw, 1963, en *New York Review of Books*, II (5 de marzo de 1964), pp. 14-15 (cf. *Aspects of Antiquity*, capítulo 14, 1).
Reseña de: M. Goguel, *The Primitive Church*, trad. inglesa de H. C. Snape, 1964, en *New York Review of Books*, III (20 de agosto de 1964), pp. 8-9 (cf. *Aspects of Antiquity*, cap. 14, 2).
«The Crisis in the Classics», en *The Sunday Times* (24 de marzo de 1964), p. 37; versión ampliada en J. H. Plumb, ed., *Crisis in the Humanities*, Penguin, 1964, pp. 11-23.

Reseña de: A. French, *The Growth of the Athenian Economy*, 1964, en *Economic Journal*, LXXV (1965), pp. 849-851.
«The Silent Women of Rome», en *Horizon*, VII (1965), pp. 56-64 (confróntese *Aspects of Antiquity*, cap. 10).
«The Rediscovery of Crete», en *Horizon*, VII (1965), pp. 64-75 (cf. *Aspects of Antiquity*, cap. 1).
«Manpower and the Fall of Rome», en *The Listener*, LXXIV (1965), páginas 791-794 (cf. *Aspects of Antiquity*, cap. 12).
Reseñas de: R. Syme, *Sallust*, 1964; F. Millar, *A Study of Cassius Dio*, 1964, en *New Statesman*, LXIX (1965), pp. 46-47.
Reseña de: C. M. Bowra, *Pindar*, 1964, en *New Statesman*, LXIX (1965), página 575 (cf. *Aspects of Antiquity*, cap. 3).
Reseña de: D. D. Kosambi, *The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline*, 1965, en *New Statesman*, LXX (1965), páginas 252-253.
Reseñas de: A. Zeitlin, *Who Crucifie Jesus?*, 1964[4]; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963, en *New York Review of Books*, III (28 de enero de 1965), pp. 4-5 (confróntese *Aspects of Antiquity*, cap. 14, 3).
Reseñas de: E. Vermeule, *Greece in the Bronze Age*, 1964; W. Taylour, *The Mycenæans*, 1964, en *New York Review of Books*, IV (11 de marzo de 1965), pp. 7-8.
Reseñas de: A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 1964; R. Flacelière, *Daily life in Greece at the Time of Pericles*, 1965, en *New York Review of Books*, V (14 de octubre de 1965), pp. 30-32.
«A Few Words from the Etruscans», en *Horizon*, VIII (1966), pp. 104-109 (cf. *Aspects of Antiquity*, cap. 8).
«Etruscans and Romans», en *The Listener*, LXXV (1966), pp. 127-129 (cf. *Aspects of Antiquity*, cap. 9).
«The Gold Tablets of Santa Severa», en *The Listener*, LXXV (1966), páginas 163-165 (cf. *Aspects of Antiquity*, cap. 9).
Reseña de: Y. Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand*, 1966, publicado en *New Statesman*, LXXII (1966), páginas 832-833.
Reseñas de: A. W. Gouldner, *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, 1966; J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making*, 1966, en *New York Review of Books*, VII (18 de agosto de 1966), pp. 27-29.
«New Look at Ancient History for Sixth Formers», *The Times* (22 de abril de 1966), p. 9.
«Unfreezing the Classics», en *The Times Literary Supplement*, LXV, páginas 289-290.

«Lost, the Trojan War», en *Horizon*, IX (1967), pp. 50-55 (cf. *Aspects of Antiquity*, cap. 2).
«Class Struggles», en *The Listener*, LXXVIII (1967), pp. 201-202.
Reseña de: J. Pope-Hennessy, *Sins of the Fathers, A Study of the Atlantic Slave Traders, 1441-1807*, 1967, en *The Listener*, LXXVIII (1967), página 637.
Reseña de: B. D. Davis, *The Problem of Slavery in the Western Culture*, 1966, en *New York Review of Books*, VIII (26 de enero de 1967), páginas 6-10.
Reseñas de: S. Barr, *The Mask of Jove*, 1966; R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, 1967, en *New York Review of Books*, VIII (18 de mayo de 1967), pp. 37-39.
Reseñas de: C. W. Blegen y M. Rawson, *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia*, vol. 1, 1967; G. E. Mylonas, *Mycenæ and the Mycenæan Age*, 1967, en *New York Review of Books*, IX (3 de agosto de 1967), pp. 32-34.
«Must the Artist Rebel? Ask the Greeks», en *Horizon*, X (1968), páginas 50-55.
«Rare Prejudice in the Ancient World», en *The Listener*, LXXIX (1968), páginas 146-147.
Reseñas de: T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, 1968; L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, 1967, en *New York Review of Books*, X (20 de junio de 1968), pp. 36-37.
Reseña de: S. Anglo, *Machiavelli*, 1969, en *The Listener*, LXXXI (1969), páginas 786-791.
Reseña de: W. Goodman, *The Committee: The Extraordinary Career of the House Committee on Un-American Activities*, 1968, en *New Statesman*, LXXVII (1969), pp. 296-297.
Reseña de: J. W. Mavor, *Voyage to Atlantis*, 1969, en *New York Review of Books*, XII (22 de mayo de 1969), pp. 38-40.
Reseña de: Aristóteles, *Économique*, ed. de B. A. van Groningen y A. Wartelle, 1968, en *Classical Review*, XX (1970), pp. 315-319.
«The Battle of Actium», en *The Listener*, LXXXIV (1970), pp. 372-375.
Reseñas de: E. Badian, *Roman Imperialism in the Late Republic*, 1970; F. Millar, *The Roman Empire and its Neighbours*, 1970; M. Grant, *The Climax of Rome*, 1970; J. Vogt, *The Decline of Rome*, traducción inglesa de J. Sondheimer, 1970, en *New York Review of Books*, XIV (29 de enero de 1970), pp. 52-54.
«New Developments in Classical Studies», en *The Great Ideas Today*, Encyclopaedia Britannica Publications, Nueva York, 1971, páginas 122-167.
Introducción a Tucídides, *The Peloponnesian War*, trad. inglesa de R. Warner, Penguin, 1972, pp. 9-32.

«The World of Greece and Rome», en D. Daiches y A. Thorlby, eds., *Literature and Western Civilization*, vol. I: *The Classical World*, Aldus Books, Londres, 1972, pp. 23-47.

Reseña de: Connor Cruise O'Brien, *The Suspecting Glance*, 1972, en *The Listener*, LXXXVII (1972), pp. 723-724.

«The Imperial Face of Democratic Athens», en *The Listener*, LXXXVIII (1972), pp. 495-497.

Reseña de: D. Behrend, *Attische Pachturkunden*, 1970, en *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, XV (1972), pp. 559-561.

Reseña de: Robin Lane Fox, *Alexander the Great*, 1974, en *New York Times Book Review* (28 de abril de 1974), pp. 16-18.

Reseña de: P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* y *The Lineages of the Absolutist State*, 1975, en *The Guardian* (6 de febrero de 1975), p. 14.

Reseña de: J. Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, trad. inglesa de T. Wiedemann, 1975, en *The Times Literary Supplement* (14 de noviembre de 1975), p. 1.348.

Reseña de: E. D. Genovese, *Roll, Jordan, Rool: The World the Slave Made*, 1975, en *The Spectator*, CCXXXV (1975), pp. 475-476.

Reseña de: W. B. Stanford y J. V. Luce, *The Quest for Ulysses*, 1974, en *Journal of the Royal Society of Arts*, CXXIII (1975), pp. 610-611.

«The Most Famous of All Great Historians», en *The Observer Magazine* (8 de febrero de 1976), pp. 13-15 (sobre Edward Gibbon).

«A Peculiar Institution?», en *The Times Literary Supplement* (2 de julio de 1976), pp. 819-821.

Reseña de: F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, 1977, en *The Times* (17 de marzo de 1977), p. 22.

«Censorship in Classical Antiquity», en *The Times Literary Supplement*, (29 de julio de 1977), pp. 923-925.

«Aegean Art and the Politics of Loan Exhibitions», en *New York Times* (Sección de Artes y Ocio, 28 de octubre de 1979), 1, p. 28.

Addendum bibliográfico

Al capítulo 3

Después de casi tres décadas de haber sido publicado este artículo, y el libro en que se basaba (1952), se han publicado investigaciones ulteriores sobre problemas específicos, así como sobre la cuestión general de

la crisis del siglo IV. De especial utilidad es J. Pecirka, autor de «The Crisis of the Athenian Polis in the Fourth Century B. C.» (*Eirene*, XIV, 1976, pp. 5-29), que ofrece una puesta al día del debate sobre la crisis del siglo IV, incluida una reseña de la obra realizada desde el ataque decisivo de Finley contra la idea de la concentración de las posesiones de los terratenientes. En esta puesta al día, los estudios de V. N. Andreyev de los modelos de tenencia de tierras y préstamos ocupa un lugar prominente. Un resumen provechoso en inglés de estos artículos, que aparecieron originalmente en ruso, se puede encontrar en Andreyev, «Some Aspects of Agrarian Conditions in Attica in the Fifth to the Third Centuries B. C.» (*Eirene*, XII, 1974, pp. 5-46). El estudio detallado de Andreyev presta apoyo a las conclusiones generales de Finley, aceptadas con «algunas reservas» (p. 21). Otra serie de artículos rusos, sobre diversos aspectos de la economía ateniense del siglo IV, incluidas relaciones de créditos y préstamos *eranos*, ha sido publicada por L. M. Gluskina, que ha suministrado un resumen en alemán con referencias en «Studien zu den sozial-ökonomischen Verhältnissen im Attika im 4. Jh. v. u. Z.» (*Eirene*, XII, 1974, pp. 111-138). La obra fundamental de Claude Mossé sobre el tema, tanto analítica como sintéticamente, ha de ser mencionada también, especialmente su *La fin de la démocratie athénienne* (PUF, París, 1962; reeditada en Arno, Nueva York, 1979), parte de la cual apareció en su *Athens in Decline, 404-486 B.C.* (RKP, Londres, 1973). En una revisión general de toda la cuestión, la autora revisa sus puntos de vista anteriores: «La vie économique d'Athènes au IVe siècle: crise ou renouveau?», en *Prælectiones Patavinæ* (ed. F. Sartori, Bretschneider, Roma, 1972), que se ha añadido como apéndice en la reimpresión de su libro.

La banca y el crédito griegos han sido tratados detenidamente por R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Sijthoff, Leiden, 1968. G. E. M. de Ste. Croix ha estudiado en detalle tipos concretos de préstamos en «Ancient Greek and Roman Maritime Loans», en *Debits, Credits, Finance and Profits: Papers presented to W. T. Baxter* (eds. H. Edey y B. S. Yamey, Sweet & Maxwell, Londres, 1974), y J. Vondeling, *Eranos* (J. B. Wolters, Groninguen, 1961, cap. 3; en holandés, con un resumen en inglés). Sobre el tema de los *horoi* se publicaron dos artículos, poco después de que Finley escribiera el suyo: L. Gernet, «*Horoi*», en *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli* (Le Monnier, Florencia, 1955, pp. 345-353), y F. Pringsheim, «Griechische Kauf-Horoi», en *Festschrift Hans Lewald* (Helbing & Lichtenhahn, Basilea, 1953, pp. 143-160). Los *horoi* que se han publicado desde 1952 serán analizados en un estudio que está preparando Paul Millett.

El papel de los metecos en el comercio y préstamo monetario atenienses ha sido estudiado por E. Erxleben, «Die Rolle der Bevölkerungsklassen im Aussenhandel Athens ...», en *Hellenische Poleis* (ed. E. Ch.

Welskopf, 4 vols., Akademie Verlag, Berlín, 1974, I, pp. 460-520); confróntese más generalmente, D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic, Proceedings of the Cambridge Philological Society*, supl. 4 (1975).

Al capítulo 5

Para bibliografía adicional, véanse las obras citadas por M. I. Finley en *Ancient Slavery and Modern Ideology* (1980).

Al capítulo 7

El trabajo de los no esclavos fue el tema de las sesiones sobre antigüedad clásica y antiguo Oriente Próximo, en el Séptimo Congreso Internacional de Historia Económica, de Edimburgo, en 1978. Versiones revisadas de las ponencias sobre los mundos griego y romano se pueden encontrar en P. Garnsey, ed., *Non-Slave Labour in the Greco-Roman World* (*Proceedings of the Cambridge Philological Society*, supl. 6, 1980). Muchos ensayos de la colección tratan del trabajo dependiente y lo sitúan en el más amplio contexto del trabajo en el mundo antiguo.

Durante los últimos quince años, se ha dedicado mucha atención a diversos aspectos del trabajo dependiente en el mundo griego, especialmente a la crisis de Solón. Una excelente introducción de A. Andrewes al fundamento histórico de las reformas de Solón («The Growth of the Athenian State») se va a publicar en la nueva edición de la *Cambridge Ancient History*, vol. III, 2 (en preparación). En este capítulo Andrewes ofrece sus propias propuestas sobre los orígenes de los *hektemoroi*. La bibliografía reciente sobre las reformas de Solón es demasiado extensa para enumerarla aquí; E. Will en su «Soloniana. Notes crtiques sur des hypothèses récentes» (*Revue des Études Grecques*, LXXXII, 1969, páginas 104 y ss.) hace un análisis crítico de la mayoría, y examina las pruebas para el significado del término *hektemoroi* y las acciones de Solón referidas a los *horoi*. Una recolección de los fragmentos de la legislación de Solón están ahora disponibles en E. Ruschenbusch, *Solonos Nomoi* (*Historia*, Einzelschriften, 9, 1966).

Como ocurre a menudo con otros temas, se ha escrito mucho menos sobre el trabajo dependiente fuera del Ática. La ley de la deuda para toda Grecia es estudiada en D. Asheri, «Leggi greche sul problema dei debiti» (en *Studi classici e orientali*, XVIII, 1969, pp. 5-122). El código de Gortina, de Creta, sigue siendo el mejor testimonio, sin contar Atenas. Ahora está disponible una traducción en inglés: R. F. Willetts, *The Law Code of Gortyn* (De Gruyter, Berlín, 1967), en cuya introducción se encuentra un estudio de las clases sociales serviles. Los *penestæ* de Tesalia han sido estudiados recientemente por I. A. Sisova, «The Status of the Penestæ» (en *Vestnik Drevnei Istorii*, n.º 3, 1975, pp. 39-57 en ruso, con resumen inglés); cf. J. Heurgon, «Les pénèstes étrusques chez Denys d'Halicarnasse» (en *Latomus*, XVIII, 1959, pp. 713-723).

Con respecto al mundo helenístico, una revisión detallada sobre los *laoi* dependientes, que incluye las investigaciones rusas, se puede hallar en H. Kreissig, *Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich* (Akademie Verlag, Berlín, 1978, II); cf. P. Briant, «Remarques sur *laoi* et esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique» (en *Actes du Colloque 1971 sur l'Esclavage, Annales litt. de l'Univ. de Besançon*, 140, 1972, páginas 93-133). La cuestión de la relación *paramone* es examinada formalmente por A. E. Samuel en «The Role of *Paramone* Clauses in Ancient Documents» (*Journal of Juristic Papyrology*, XV, 1965, pp. 221-311); para un análisis social más amplio de la *paramone* en las inscripciones de manumisión délficas, véase K. Hopkins, *Conquerors and Slaves* (Cambridge University Press, 1978, pp. 141-158). De varios aspectos del trabajo dependiente en el mundo helenístico trata la colección de ensayos de M. A. Levi, *Nè liberi nè schiavi. Gruppi sociali e rapporti di lavoro nel mondo ellenistico-romano* (La Goliardica, Milán, 1976).

La institución del *nexum* en la Roma primitiva ha sido estudiada por varios eruditos desde que aparecieron los artículos de Finley. A. Watson le dedica un capítulo en su *Rome of the XII Tables* (Princeton University Press, 1975, pp. 111 ss.). El capítulo apoya el punto de vista de Finley, de que la deuda producía por sí misma dependencia más que multa, y ofrece referencias a la literatura reciente sobre el tema. M. W. Frederiksen, «Cæsar, Cicero and the Problem of Debt», en *Journal of Roman Studies 56* (1966, pp. 128 ss.), nos da un estudio provechoso de la deuda en la república tardía, que incluye observaciones sobre dependencia por impago de préstamos.

Se puede hallar una serie de artículos muy importantes sobre el tema de la dependencia en el antiguo Oriente Próximo en E. O. Edzard, ed., *Gesellschaftklassen im Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten* (Bayerische Akad. der Wissenschaften, Phil-Hist. Klasse, *Abhandlungen*, n.s., 75, 1972); véase especialmente I. J. Gelb, «From Freedom to Slavery», pp. 81-92, e I. M. Diakonoff, «Socio-Economic Classes in Babylonian Concept of Social Stratification», pp. 41-52. Véase también M. Heltzer, *The Rural Community in Ancient Ugarit* (Steiner, Wiesbaden, 1976), y M. Liverani, «Communautés de village et palais royal dans la Syrie du II mill.» (en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVIII, 1975, pp. 146-164).

Al capítulo 8

El comercio de esclavos como tal no ha sido el objeto de muchos estudios significativos desde que se escribió este artículo. En cambio, el aprovisionamiento de esclavos ha atraído el interés de muchos estudiosos, especialmente W. V. Harris, «Towards a Study of the Roman Slave Trade», en *The Seaborne Commerce of Ancient Rome* (ed. J. H. d'Arms y E. C. Kopff, American Academy in Rome, 1980, pp. 117-140), y E. M. Shtaerman, *Die Blütezeit der Sklavenwirtschaft in der römischen Republik* (Steiner, Wiesbaden, 1969; ed. orig.: Moscú, 1964, pp. 36-70). Como Finley, ambos tienden a resaltar los canales «normales» de comercio, más que el aprovisionamiento directo por la guerra, incluso durante la época de la república tardía. El primer capítulo de E. M. Shtaerman y M. K. Trofimova, *La schiavitù nell' Italia imperiale* (Riuniti, Roma, 1975; edición original: Moscú, 1971), trata superficialmente del problema del aprovisionamiento y no da afirmaciones concluyentes sobre el papel del comercio. Acerca de la conexión entre guerra y comercio, véase P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique* (E. de Boccard, París, 1968, pp. 74-92, 131-139, 255-257); W. K. Pritchett, *The Greek State at War*, vol. 1 (University of Columbia Press, 1971), capítulo 3. Sobre la relación entre piratería y comercio de esclavos, véase Y. Garlan, «Signification historique de la piraterie grecque», en *Dialogues d'histoire ancienne* (4, 1978, pp. 1-16); M. H. Crawford, «Republican Denarii in Romania: the Suppression of Piracy and the Slave-Trade» (en *Journal of Roman Studies*, 67, 1977, pp. 117-124); E. Maróti, «Der Sklavenmarkt auf Delos und die Piraterie» (en *Helikon*, 9,10, 1969-1970, páginas 24-42).

Con objetivos comparativos, está H. Köpstein, «Zum byzantinischen Sklavenhandel», en *Wiss. Zeitschrift der Karl-Marx-Univ., Leipzig, Gesellschafts- u. Sprachwis. Reihe* (15, 1966, pp. 487-493). Y, naturalmente, toda la literatura sobre el comercio atlántico de esclavos en los tiempos modernos: véase D. P. Mannix y M. Cowley, *Black Cargoes* (Viking, Nueva York, 1962); B. Davidson, *The African Slave Trade* (Little Brown, Boston, 1961); R. Anstey, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810* (Macmillan, Londres, 1975), y el cap. 1 en *Race and Slavery in the Western Hemisphere: Quantitative Studies* (eds. S. L. Engermann y E. D. Genovese, Princeton University Press, 1975); H. S. Klein, *The Middle Passage: Comparative Studies of the Atlantic Slave Trade* (Princeton University Press, 1978).

Al capítulo 9

Más o menos cuando se publicó este artículo, el problema del estancamiento tecnológico de la antigüedad había sido tratado por F. Kiechle en «Das Problem der Stagnation des technischen Fortschritts in der römischen Kaiserzeit» (en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 16, 1965, pp. 89-99), y H. W. Pleket en «Technology and Society in the Graeco-Roman World» (en *Acta Historiæ Neerlandica*, 2, 1967, pp. 1-25; publicado originalmente en holandés en *Tijschrift voor Geschiedenis*, 78, 1965, pp. 1-22). Pleket llegó independientemente a conclusiones muy semejantes a las de Finley, en su insistencia en la mentalidad de la clase de terratenientes, mientras que Kiechle abogaba por una mayor conciencia e interés en el costo del trabajo por parte de los terratenientes de lo que sugerían Finley y Pleket. Kiechle publicó más tarde un estudio de mayor extensión, *Sklavenarbeit und technischer Fortschritt im römischen Reich* (Steiner, Wiesbaden, 1969), en el que rechazaba cualquier relación directa entre la esclavitud y el progreso tecnológico. Con opiniones diferentes a los anteriores respecto a la premisa básica del estancamiento relativo, está J. Kolendo, que aduce en dos artículos («Le travail à bras et le progrès technique dans l'agriculture de l'Italie antique», en *Acta Poloniæ Historica*, 18, 1968, pp. 51 ss., y «Avènement et propagation de la herse en Italie antique», en *Archeologia*, 22, 1971, pp. 104-120), que el amplio uso de la grada, en el período comprendido entre 100 a. de C. y 100 d. de C., representó un progreso tecnológico significativo. En 1973 Pleket volvió al tema de la tecnología en «Technology in the Greco-Roman World: A General Report» (en *Talanta*, 5, 1973, pp. 6-47), defendiendo su posición (e, implícitamente, la de Finley) contra los puntos de vista de Kolendo y Kiechle. Este artículo proporciona también referencias a materiales importantes publicados entre 1965 y 1973. Sir Desmond Lee ofreció, el mismo año, una explicación totalmente distinta de la falta de progreso tecnológico, en su «Science, Philosophy and Technology in the Greco-Roman World» (en *Greece and Rome*, 2.ª serie, 20, 1973, pp. 65-78, 180-193). Según su punto de vista, el mundo antiguo careció del conocimiento técnico necesario para el desarrollo, que es más o menos independiente de las condiciones sociales y económicas. Esto se opone a la opinión, por ejemplo, de A. Burford, «Heavy Transport in Classical Antiquity» (en *Economic History Review*, 2.ª serie, 13, 1960, páginas 1-18), en el sentido de que son precisamente las condiciones sociales y económicas las que no obligaban a ningún avance tecnológico.

Sobre todo el tema del desarrollo de la tecnología antigua y los instrumentos, véase ahora J. G. Landels, *Engineering in the Ancient World* (Chatto and Windus, Londres; University of California Press, 1978). El problema de los inventos tecnológicos y su relación con la «mentalidad

antimercado» lo investiga L. Casson, «Unemployment, the Building Trade, and Suetonius, *Vesp.* 18» (en *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 15, 1978, pp. 43-51). También ha aparecido desde 1965 más investigación sobre determinadas técnicas antiguas. En esta época habría que incluir la vela latina en la lista de los inventos grecorromanos (véase, ahora, L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Cambridge University Press, 1967, pp. 243 ss. y 277). K. D. White ha publicado dos volúmenes sobre tecnología agrícola romana: *Agricultural Implements of the Roman World* (Cambridge University Press, 1967) y, en la misma editorial, *Farm Equipment of the Roman World* (1975). Sobre la minería antigua, véase P. R. Lewis y G. B. Jones, «Roman Gold-mining in Northwest Spain» (en *Journal of Roman Studies*, 60, 1970, pp. 169-185), y J. F. Healy, *Mining and Metallurgy in the Greek and Roman World* (Thames and Hudson, Londres, 1978); T. Schioler, *Roman and Islamic Water-lifting Wheels* (Odense-Universitetsforlag, 1973); sobre las fuentes de energía, E. Maróti, «Über die Verbreitung der Wassermühlen in Europa» (en *Acta Antiqua*, 23, 1975, pp. 255-280), y R. Halleux, «Problèmes de l'énergie dans le monde ancien» (en *Les Études Classiques*, 45, 1977, pp. 46-61). Y, finalmente, *Studies in Ancient Technology* (Brill, Leiden) de R. J. Forbes, citado por Finley en el artículo, se ha vuelto a publicar, revisado, en una segunda edición (1964-1971).

Al capítulo 10

Se ha escrito mucho sobre las tablillas y la economía micénicas, desde que se publicó este artículo. Todo lo que se ofrece aquí es una lista de control de los trabajos más recientes o más importantes. En 1973 (Cambridge University Press), apareció una segunda edición de *Documents in Linear B* de Ventris y Chadwick, reproducción fotográfica del original, y 140 páginas de «comentario adicional» de Chadwick. En los últimos años se han publicado varios libros sobre el mundo micénico: J. T. Hooker, *Mycenæan Greece* (RKP, Londres-Boston, 1976), y J. Chadwick, *The Mycenæan World* (Cambridge University Press, 1976). Hay que recomendar el libro de Hooker por su cautela y extensa bibliografía.

El extenso volumen de investigación publicado sobre las tablillas micénicas de Lineal B no ha provocado, ni mucho menos, un acuerdo unánime en muchas cuestiones, lo cual quizá no es sorprendente, teniendo en cuenta la falta de contexto que nos indique el significado preciso de muchas palabras. L. R. Palmer, *The Interpretation of Mycenæan Greek Texts* (Oxford University Press, 1969²), y M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne*, II y III (Ateneo, Roma, 1971-1972), han publicado estudios filológicos sobre una gran diversidad de aspectos de la sociedad y economía micénicas. En el último autor citado, véase especialmente II, páginas 287-312, sobre el vocabulario económico de las tablillas; III, páginas 135-154 sobre *damos* y pp. 334-344 sobre *wanax* y *basileus*.

Respecto a la jerarquía política y social, K. Wundsam ha ofrecido un estudio importante: *Die politische und soziale Struktur in den mykenischen Residenzen nach den Linear B Texten* (Notring, Viena, 1968), pero no ha conseguido asentimiento unánime. Sobre el *laos*, véase H. van Effenterre, «*Laos, laoi et lawagetas*» (en *Kadmos*, 16, 1977, pp. 36-55). La propia identidad del *wanax* ha sido cuestionada por J. T. Hooker, «*The Wanax* in Linear B. Texts» (en *Kadmos*, 19, 1979, pp. 100-111). Véase ahora también S. Deger-Jalkotzy, *E-qe-ta. Zur Rolle des Gefolgschaftswesens in der Sozialstruktur mykenischer Reiche* (Akademie der Wissenschaften, Viena, 1978).

Finley pone el acento en la dificultad de llegar a conclusiones definitivas sobre las tablillas de tenencia de tierras, que han sido objeto de muchos debates en las dos décadas pasadas, con muchas dudas sin resolver. L. Deroy y M. Gérard, *Le cadastre mycénien de Pylos* (Ateneo, Roma, 1965), ofrecieron un estudio completo sobre el tema. Desde entonces han aparecido artículos sobre cuestiones específicas, como A. Heubeck, «*Myk. ke-ke-me-no*» (en *Ziva Antika*, 17, 1967, pp. 17-21); H. van Effenterre, «Téménos» (en *Revue des Études Grecques*, 80, 1967, pp. 17-26); y H. Lejeune, «Le dossier *sa-ra-pe-da* du scribe 24 de Pylos (en *Minos*, 14, 1974, pp. 60-76), y «Analyse du dossier pylien *Ea*» (en *Minos*, 15, 1974, pp. 81-115). Sobre la cuestión más general de los modelos de asentamiento en la tierra, véase J. Bintliff, ed., *Mycenæan Geography* (Cambridge University Press, 1977) y W. A. McDonald y G. R. Rapp, Jr., eds., *The Minnesota Messenia Expedition: Reconstructing a Bronze Age Regional Environment* (University of Minnesota Press, 1972). Para un estudio del sistema tributario de dos ciudades pilias, véase C. W. Shelmerdine, «The Pylos *Ma* Tablets Reconsidered» (en *American Journal of Archaeology*, 77, 1973, pp. 261-275).

Algunos de los progresos más evidentes en la comprensión de las economías de palacio micénicas se han hecho en el estudio de la cría de ovejas y fabricación de ropa en Creta. Aquí es fundamental la obra de J. T. Killen: «The Wool Industry of Crete in the Late Bronze Age» (en *Annual of the British School at Athens*, 59, 1964, pp. 1-15). Algunos hallazgos suyos han sido puestos en duda por D. Young, «Some Puzzles about the Minoan Woolgathering» (en *Kadmos*, 4, 1965, pp. 111-122); para la réplica en dos partes, véase: «Minoan Woolgathering. A Reply» (en *Kadmos*, 7, 1968, pp. 105-123, y 8, 1969, pp. 23-38).

Ha publicado investigaciones sobre el trabajo del bronce, así como sobre otros aspectos de la economía, G. Pugliese Carratelli, «I bronzieri di Pilo micenea» (en *Studi Classici e Orientali*, 12, 1963, pp. 242-253),

y M. Lang, «*Jn* Formulas and Groups» (en *Hesperia*, 35, 1966, pp. 397-412). Ya. J. Lencman ha escrito un extenso estudio de la esclavitud en la Grecia primitiva: *Die Sklaverei in mykenischen und homerischen Griechenland* (Steiner, Wiesbaden, 1966). Más recientemente, sobre el mismo tema, véase P. Debord, «Esclavage mycénien, esclavage homérique» (en *Revue des Études Grecques*, 75, 1973, pp. 225-240). Sobre el uso del trabajo dependiente, no esclavo, véase ahora J. T. Killen, «The Linear B Tablets and Economic History: Some Problems» (en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 26, 1979, p. 133 ss.). Para el comercio exterior, S. A. Immerwahr, «Mycenæan Trade and Colonization» (en *Archaeology*, 13, 1960, pp. 4-13), y G. Cadogan, *Patterns in the Distribution of Mycenæan Pottery in the East Mediterranean* (Zavallis Press, Nicosia, 1973). Sobre el comercio de metales, véase J. D. Muhly, «Copper and Tin. The Distribution of Mineral Resources and the Nature of the Metal Trade in the Bronze Age» (en *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, 43, 1973, pp. 155-535, con suplemento en 46, 1976, páginas 77-136); cf. H. Kuwahara, «The Source of Mycenæ's Early Wealth» en *Journal of the Faculty of Letters of Komasawa University*, 38, 1980, pp. 77-133). Sobre la significación de la ausencia de dinero, véase el ensayo de K. Polanyi, «On the Comparative Treatment of Economic Institutions in Antiquity ...», en *The City Invincible* (ed. C. H. Kraeling y R. McC. Adams, University of Chicago Press, 1960, pp. 329-350).

Al capítulo 11

En las sugerencias bibliográficas del capítulo anterior, se pueden encontrar estudios relacionados con el sistema micénico de tenencia de tierras. Hay sólo unos pocos artículos más, referidos a Homero, que se podrían añadir a esa lista. Anna Morpurgo Davies ha proseguido recientemente la cuestión de las diferencias entre los mundos micénico y griego posterior, con un método similar al de Finley: «Terminology of Power and Terminology of Work in Greek and Linear B», en *Actes du Sixième Colloque International sur les Textes mycéniens et égéens ... 1975* (Universidad de Neuchâtel, 1979, pp. 87-108). C. Vlachos ha dedicado un capítulo de su obra *Les sociétés politiques homériques* (PUF, París, 1974) a un estudio de la posesión de tierras y estructura política en Homero y Micenas. Para otro estudio reciente sobre tenencia de tierras, véase I. S. Svencickaia, «The Interpretation of Data on Landholding in the *Iliad and Odyssey*» (en *Vestnik Drevnei Istorii*, n.º 1, 1976, pp. 52-63; en ruso, con resumen en inglés). Sobre la economía agrícola de la Grecia homérica, en líneas más generales, véase W. Richter, *Die Landwirtschaft im homerischen Zeitalter* (en *Archaelogia Homerica*, 2 H, Vandenhoeck y Ruprecht, Göttingen, 1968).

Al capítulo 12

Para trabajos recientes sobre la cuestión de la tenencia de tierras, véanse las *addenda* bibliográficas de los capítulos 10 y 11. En cuanto a la pretensión de Finley de que «el precio de la novia» es un término inadecuado o erróneo, para los intercambios de posesiones que tenían lugar en ciertos modelos de matrimonios, la mayoría de los antropólogos ahora le dan la razón; véase, por ejemplo, G. Dalton, «Bridewealth versus brideprice» (en *American Antropologist*, 68, 1966, pp. 732-738), cf. la edición revisada en *Economic Anthropology and Development: Essays on Tribal and Peasant Economies* (Basic Books, Nueva York-Londres, 1971, capítulo 7). Se ha producido un debate interesante sobre la historicidad de la «sociedad homérica», centrado principalmente en la institución del matrimonio y la posibilidad de la presencia sincrónica de «dote» y «riqueza de la novia» en una única sociedad histórica: véase A. M. Snodgrass, «An Historical Homeric Society?» (en *Journal of Hellenic Studies*, 94, 1974, pp. 114-125), y su libro *Archaic Greece: The Age of Experiment* (Dent, Londres, 1980). Hay problemas con su pretensión de que la presencia conjunta de las dos prácticas no es corriente en sociedades históricas. Primero, es demasiado fuerte la confianza en G. P. Murdock, *Ethnographic Atlas* (University of Pittsburg Press, 1967), donde la mayoría de observaciones registradas aceptaban ya la dicotomía segura entre «precio de la novia» y «dote». De hecho, J. Goody y S. J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry* (Cambridge University Press, 1973), señalan que la oposición entre riqueza de la novia y dote es muy engañosa y que el destinatario final de la «riqueza de la novia» no es frecuentemente el padre de la novia, sino la propia novia, y por eso prefieren usar el término «dote indirecta» para riqueza de la novia. Puede también consultarse J. Goody, *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain* (Cambridge University Press, 1976), para un análisis más completo de la relación entre intercambio y devolución de posesiones y modelos de matrimonio. Como los «códigos de leyes» del antiguo Oriente Próximo y del imperio romano tardío atestiguan abundantemente, ambas prácticas podían coexistir.

Dos contribuciones básicas para la comprensión de los modelos de matrimonios «homéricos» son las de W. K. Lacey, «Homeric HEDNA and Penelope KYRIOS» (en *Journal of Hellenic Studies*, 86, 1966, pp. 55-68), y además el capítulo segundo de su libro, *The Family in Classical Greece* (Thames and Hudson, Londres, 1968, pp. 33-50). Primero, señala que hay dos modelos de matrimonio. En el primero, el padre o el *kyrios* es abordado por un número de pretendientes que ofrecen «regalos» (*dora*) y promesas de «presentes de boda» (*hedna*). Los «regalos» eran parte de la disputa por la obtención de la novia. Los *hedna* sólo serían aceptados

por el padre, una vez hubiera elegido a su futuro yerno. En el segundo modelo de matrimonio, el hombre fuerte políticamente (*basileus*) aceptaba a un yerno en su propia casa como un acto de alianza política; en compensación, el *basileus* ofrecía la mano de su hija, junto con un *oikos* o *temenos* (o ambos). Lacey, por tanto, estableció que «los regalos de petición de mano» (los *dora*) no eran lo mismo que los *hedna*, y, en segundo lugar, que los *hedna* sólo se encuentran en matrimonios del primer modelo. Además, Lacey fue capaz de dar sentido a los detalles que rodeaban al presunto matrimonio de Penélope, separando cuidadosamente los conceptos de *hedna* y *dora*, y relacionando su diferencia con la situación ambigua de Penélope como mujer casadera. Como él indica: «Los *hedna* de Penélope no ... difieren significativamente de los de cualquier otra personalidad de los poemas homéricos; la interpretación diferente de su categoría social, y la de Telémaco, es lo que lleva a propuestas diferentes» (página 66).

Véase, además, sobre la relación de los modelos de matrimonio en Homero con los del período clásico en Atenas, J. P. Vernant, «Le mariage en Grèce archaïque» (en *Parola del Passato*, 28, 1973, pp. 51-74 = capítulo 3 en *Mythe et société en Grèce ancienne*, F. Maspero, París, 1974, especialmente pp. 20-21; recientemente traducido por J. Lloyd, *Myth and Society in Ancient Greece*, Harvester, Londres, 1979); y, más recientemente, E. Scheid, «Il matrimonio omerico» (en *Dialoghi di Archeologia*, n. s. 1, 1979, pp. 60-73). La posición de Finley, hablando en términos generales, parece que se ha convertido en el «libro de texto» aceptado; véase, por ejemplo, O. Murray, *Early Greece* (Fontana, Londres, 1980).

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE

Tercera parte
MICENAS Y HOMERO